

نصاب علم و ادب کے لیے

(بی۔ اے کے لیے)
علم اخلاق
یعنی

ST 91

Ro

جان ایس میکنزی کی "مینول آف تھکس" کا اردو ترجمہ

از

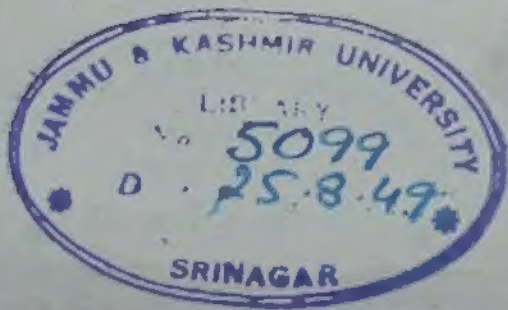
مولوی عباسی صاحب ندوی

پروفیسر فلسفہ کلیہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۴۱ھ ۱۳۳۲ھ ۱۹۲۳ء

دارالحدیث جامعہ عثمانیہ

ع. 118 1



Handwritten signature or initials.

یہ کتاب یونیورسٹی ٹیوشنریل پریس لمیٹڈ لندن کی اجازت سے
جس کو حقوق کافی رائٹ حاصل ہیں
طبع کی گئی ہے۔

دیباچہ مترجم

دوسری کتابیں (ٹکٹ کس) جیسے کہ سیکری صاحب کی مینول آف تھیکس (علم اخلاق) ہے ان کا صحیح معنی میں ترجمہ دراصل ایک ناگن گوشش ہے۔

بات یہ ہے کہ جس زبان میں جو کتاب لکھی جاتی ہے مصنف قدرتی طور پر اسی کے ادب و روایات، تاریخ اور مثال سے کام لیتا ہے جن کا ترجمہ دوسری زبان میں نامانوس اور کبھی کبھی مہل ہو جاتا ہے۔ مثلاً سیکری صاحب کی کتاب تمام تر انگریزی شاعری، تاریخ و ادب اور انجیل و تورات کے اقتباسات سے بڑھ کر جس کی جگہ پر اردو میں زیادہ تر خود ادبیات اردو اور ہندو اور مسلمانوں کی تاریخی و مذہبی کتب و روایات کے حوالے ہیں زیادہ مفید مانوس ثابت ہوتے۔

لیکن "جامعہ عثمانیہ" کے بعض مصلح کے لئے سہر دست اس قسم کے تصرفات مناسب نہیں خیال کئے جاتے۔ لہذا اسکے "شعبہ تالیف و ترجمہ" کی مرضی کے مطابق مترجم ہدائے تابہ امکان خالص ترجمہ ہی کے اصول کو ملحوظ رکھا ہے تاہم جا کچھ نہ کچھ صرف پر مجبور ہونا پڑا ہے جس کی نوعیت یہ ہے کہ:-

(۱) کہیں کہیں ایک آدھ جملہ کا حذف و اضافہ ہے اور ہمیں توہیں سے کام لیا گیا ہے۔

(۲) انگریزی شاعری کے اقتباسات نسبت زیادہ حذف کئے گئے ہیں۔

(۳) بعض جگہ حاشیہ (فٹ نوٹ) پر توضیح مطلب کے لئے ایسی مثالیں بڑھا دی گئی ہیں جو

اردو میں زیادہ مانوس ثابت ہوں گی۔

(۴) مصنف نے انگریزی کے علاوہ جرمن و فرنیخ زبان (جن سے یورپ کے اساتذہ علی العموم واقف ہوتے ہیں) کی کتابوں کے بکثرت حوالے دئے تھے جو ہمارے لئے بیکار تھے اس لئے نکال دئے گئے ہیں۔

بہر کیف ایک ناگن گوشش جس میں حد تک مجددہ برائی ہو سکتی ہے وہ ناظرین کے سامنے ہے اگرچہ اہل جامعہ کو اس ترجمہ سے پوری تسکین ہے۔ لیکن خود مترجم کو اپنی عدم تسکین کا اعتراف ہے۔ اور کتاب ہذا کی تدوین جن صاحب سے متعلق ہو، ان سے التجا ہے کہ اصل کتاب کو ضرور سامنے رکھیں جس ترجمہ سے فہم مطلب میں بعض مقامات پر یقیناً دشواری ہوئی۔ نیز ممکن ہے کہیں خود مترجم کو غلط فہمی ہوئی ہو اس کی بھی تصحیح ہو جائے گی۔

طلبہ و اساتذہ کی مہولت کیلئے اخیر میں ایک فرہنگ مصطلحات کا اضافہ کر دیا گیا ہے "مترجم"

فہرست مضامین

مقدمہ

باب۔ اخلاقیات کا موضوع

- ۱۔ تعریف: نصب العین کردار کا علم۔ ۲۔ ماہیت اخلاقیات، یہ معیاری علم ہے۔
- ۳۔ اخلاقیات عملی علم نہیں ہے۔ ۴۔ اخلاقیات کوئی فن نہیں ہے۔ ۵۔ کیا کردار کوئی فن ہو سکتا ہے؟ (۱) نیکی کا وجود صرف فعلیت میں ہے (۲) اصلی نیکی ارادہ ہے۔
- ۶۔ کیا کوئی علم علم کردار ہے۔ ۷۔ خلاصہ ۱۹۶۱
- تعلیق: جزئی اور معیاری علوم ۱۹۶۲

باب۔ اخلاقیات کا دوسرے علوم سے تعلق

- ۱۔ تمہید۔ ۲۔ طبیعیات اور اخلاقیات۔ ۳۔ علم الحیات اور اخلاقیات۔ ۴۔ نفسیات اور اخلاقیات۔ ۵۔ منطق، جمالیات، اور اخلاقیات۔ ۶۔ مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات۔ ۷۔ اخلاقیات اور فلسفہ سیاست۔ ۸۔ اخلاقیات اور اقتصادیات۔ ۹۔ اخلاقیات اور تعلیمات۔ ۱۰۔ خاتمہ بحث ۲۹۶

باب۔ نفسیات بحث

- ۱۔ تمہید۔ ۲۔ اخلاقیات کے نفسیاتی پہلو۔ ۳۔ اخلاقیات کے اجتماعی پہلو۔ ۴۔ نظریات متعلق معیار اخلاق۔ ۵۔ عملی حیات اخلاق۔ ۶۔ اس کتاب کا خاکہ ۳۹۶

کتاب اول

جس میں خصوصیت کے ساتھ نفسیاتی پہلوں پر بحث ہے۔

باب۔ خواہش اور ارادہ

۱۔ تمہید کلام - ۲۔ خواہش کی عام حقیقت - ۳۔ احتیاج اور اشتہا - ۴۔ اشتہا اور خواہش - ۵۔ عالم خواہش - ۶۔ خواہشوں میں تعارض - ۷۔ خواہش اور مرضی - ۸۔ مرضی اور ارادہ - ۹۔ ارادہ اور عقل - ۱۰۔ قصد کے معنی - ۱۱۔ ارادہ اور سیرت - ۱۲۔ خواہش اور سیرت

باب ۱۔ محرک اور نیت

۱۔ تمہید - ۲۔ نیت کے معنی - ۳۔ محرک کے معنی - ۴۔ محرک اور نیت میں تعلق - ۵۔ کیا محرک ہمیشہ لذت ہوتی ہے - ۶۔ نفسیاتی لذت - ۷۔ خواہش کی شے - ۸۔ استبعاد لذت - ۹۔ (۲) احتیاج کا تقدم، تشفی پر (۳) لذت اور لذت - ۸۔ کیا عقل محرک کا کام دے سکتی ہے - ۹۔ کیا محرک تنہا عقل ہی ہے - ۱۰۔ محرکات کی تعبیر کیا ہوتی ہے - ۱۱۔ تعلیق، لذت اور خواہش - ۱۲۔ خواہش اور سیرت

باب ۲۔ سیرت اور کردار

۱۔ تمہید - ۲۔ سیرت - ۳۔ کردار - ۴۔ حالات - ۵۔ خصلت - ۶۔ ارادہ کی خود مختاری - ۷۔ اخلاق کے لئے اختیار لازمی ہے - ۸۔ جبر بھی لازمی ہے - ۹۔ اختیار کا صحیح مفہوم - ۱۰۔ حیوانی اختیار - ۱۱۔ انسانی اختیار - ۱۲۔ اختیار کی انتہائی حد - ۱۳۔ انفعال ارادہ کی ماہیت - ۱۴۔ تعلیق، ذمہ داری - ۱۵۔ اختیار اور سیرت

باب ۳۔ ارتقاء کردار

۱۔ تمہید - ۲۔ ادنی حیوانات میں کردار کے آثار - ۳۔ جشی انسانوں میں کردار - ۴۔ کردار کی رہنمائی رواج سے - ۵۔ کردار کی رہنمائی قانون سے - ۶۔ کردار کی رہنمائی تصورات سے - ۷۔ عمل اور فکر - ۸۔ اخلاقی تصورات، اور تصورات تعلیمی اخلاق - ۹۔ اخلاقی شعور کا نوجوان - ۱۰۔ تعلیق، اجتماعات (علم الاجتماع) - ۱۱۔ ارتقاء کردار

باب ۴۔ اخلاقی حکم کا نشو و نما

۱۔ اخلاقی حکم کی ابتدائی صورتیں - ۲۔ قبائلی نفس - ۳۔ ضمیر کی اصل - ۴۔ رواج بحیثیت معیار اخلاق - ۵۔ قانون بحیثیت معیار اخلاق - ۶۔ اخلاقی قانون - ۷۔ اخلاقی تصادم - ۸۔ انفرادی ضمیر بحیثیت معیار - ۹۔ قدیم اقوام کی مثالیں - ۱۰۔ اخلاقی نشو و نما کی عام نوعیت - ۱۱۔ اخلاقی حکم کی ماہیت

باب ۵۔ اخلاقی حکم کی ماہیت

- ۱۔ حکم اخلاق کی حقیقت - ۲۔ محل حکم - ۳۔ اچھا ارادہ - ۴۔ فعل اور فاعل پر حکم -
 ۵۔ اخلاقی حکم کا تعلق محرک سے ہے یا نیت سے ہے - ۶۔ اخلاقی حکم ایک حد تک
 محرکات سے تعلق رکھتا ہے - ۷۔ لیکن اصل میں یہ حکم سیرت پر ہوتا ہے -
 ۸۔ اخلاقی حکم کا نشا - ۹۔ اخلاق شناس - ۱۰۔ بے تعلق تماثلی - ۱۱۔ نصب العین
 نفس (انا) - ۱۲۔ تعلیق و ضمیر -

کتاب دوم

نظریات متعلق معیار اخلاق

باب - افکار اخلاقیات کا نشو و نما

- ۱۔ یونان میں اخلاقیات کی ابتدا - ۲۔ سوفسطائیہ - ۳۔ سقراط - ۴۔ اخلاقیات
 کے ابتدائی مذاہب - ۵۔ فلاطون - ۶۔ ارسطو - ۷۔ اخلاقیات تشریف و وسطی -
 ۸۔ دور جدید کے مذاہب اخلاقیات - ۹۔

باب - مختلف نظریات اخلاق

- ۱۔ تمہید - ۲۔ عقل اور جذبات - ۳۔ خیر اور صائب - ۴۔ فرض، مسرت،
 اور کمال - ۵۔ مختلف نظریات - ۶۔

باب - معیار قانون کی صورت میں

- فصل اول: قانون اخلاق کا عام خیال - ۱۔ تمہید - ۲۔ اخلاقیات میں قانون کے
 معنی - ۳۔ ”ہے“، ”ہونا چاہیے“، ”اوپر ہونا چاہیے“ کا - ۴۔ حکم اخلاقی - فصل دوم:
 قانون اخلاق کے بارے میں مختلف خیالات - ۵۔ قبیلہ کا قانون - ۶۔ خدا کا قانون
 ۷۔ فطرت کا قانون - ۸۔ حاسہ اخلاق - ۹۔ ضمیر کا قانون - ۱۰۔ وجدانیت - ۱۱۔ عقل کا
 قانون - ۱۲۔ فصل سوم: کینٹ کا نظریہ، کینٹ کا خیال عقل اخلاق کی نسبت -
 ۱۳۔ کینٹ کے نظریہ کی تنقید - ۱۴۔ صورت - ۱۵۔ کینٹ کے
 اصول کی اصلی اہمیت - ۱۶۔ تعلیق کینٹ -

باب یک - معیار بصورت مسرت

- ۱- تمہید۔ ۲- اعلیٰ اور ادنیٰ عوالم۔ ۳- خواہش کی تشفی۔ ۴- اصناف لذتیت۔ ۵- اخلاقیاتی لذتیت۔ ۶- کیت لذت۔ ۷- ایغوی لذتیت۔ ۸- عمومی لذتیت۔ ۹- لذتیت کی عام تنقید۔ (الف) لذت اور قیمت (ب) کیفیت لذت (ج) اقسام لذت (د) لذت کا لذت کی شے سے عدم انفکاک۔ (ہ) کیا لذتوں کی میزان لگائی جاسکتی ہے؟ (و) مادہ بلا صورت۔ ۱۰- مسرت کا ذات سے تعلق۔ ۱۱- تحقق ذات (نفس) بہ حیثیت غایت۔ ۱۲- تعلیق لذت کے متعلق حال کے لوگوں کے خیالات۔

۱۹۹۱ء تا ۲۰۰۶ء

۲۰۳ تا ۲۰۴

باب ۲ - معیار بصورت کمال

- ۱- ارتقا کا استعمال اخلاق میں۔ ۲- ترقی حیات۔ ۳- اعلیٰ اور ادنیٰ مراتب ترقی۔ ۴- توجیہ بابتدا۔ ۵- ہر برٹ اسپنسر کا نظریہ اخلاقیات۔ ۶- اسپنسر کے نظریہ کی تنقید۔ ۷- دیگر تاملین ارتقا کے خیالات۔ ۸- اخلاقیات میں انتخاب طبعی۔ ۹- ضرورت غایت۔ ۱۰- توجیہ بالغایت۔ ۱۱- گرین کا نظریہ اخلاقیات۔ ۱۲- حقیقی نفس۔ ۱۳- توافق نفس کے حقیقی معنی۔ ۱۴- مسرت کے حقیقی معنی۔ ۱۵- تعلیق نظریات ارتقا۔

۲۲۵ تا ۲۲۶

باب ۳ - معیار کی مزید تحدید

- ۱- خاص خاص نظریات کا ماحصل۔ ۲- قیمت کا تخیل۔ ۳- خیر کے معنی۔ ۴- خیر برتر۔ ۵- خیر کامل اور خیر اخلاقی۔ ۶- خیر اور صائب۔ ۷- صائب شخصی و صائب واقعی۔ ۸- کیا شخصی صائب ہمیشہ واقعی صائب ہوتا ہے؟ ۹- کیا تمام افعال شخصی طور پر صائب ہوتے ہیں؟ ۱۰- کیا تمام افعال واقعی طور پر صائب ہوتے ہیں؟ ۱۱- مادہ اور خیر و شر۔ ۱۲- ماحصل۔ ۱۳- عملی اخلاقیات۔

۲۲۸ تا ۲۲۹

باب ۴ - معیار اخلاق کا اقتدار

- ۱- اقتدار کی عام بحث۔ ۲- اقتدار کے مختلف اصناف۔ ۳- اقتدار اخلاق کے مختلف نظریات۔ ۴- اقتدار قانون۔ ۵- تکالیف اخلاقیہ۔ ۶- اقتدار ضمیر۔ ۷- اقتدار عقل۔ ۸- اقتدار اخلاق کی اطلاقیت۔

۲۳۱ تا ۲۳۲

باب - نظریہ اخلاق کا عمل سے تعلق

- ۱۔ مختلف خیالات - ۲۔ مختلف خیالات کا تعلق اخلاق کے مختلف نظریات سے -
 ۳۔ نظریہ وجدانیت - ۴۔ نظریہ افادیت - ۵۔ نظریہ ارتقاءیت - ۶۔ نظریہ تصویریت -
 ۷۔ خلاصہ بحث - ۸۔ منطق اور اخلاقیات میں موازنہ - ۹۔ اخلاقیات عمل کی بحث ۲۶۶ تا ۲۶۷

کتاب سوم

حیات اخلاق

باب - وحدت اجتماعی

- ۱۔ نفس اجتماعی - ۲۔ جماعت ایک وحدت ہے - ۳۔ انسانیت اور اخوانیت -
 ۴۔ اپنے آپ کی تطبیق - ۵۔ تکمیل نفس بذریعہ ایثار نفس - ۶۔ اخلاقیات بحیثیت سیاسیات
 کے ایک جز کے - ۷۔ فلاطون کا خیال - ۸۔ ارسطو کا خیال - ۹۔ ہرموطنی - ۱۰۔ ایسی اخلاق -
 ۱۱۔ عالم اجتماعی - ۱۲۔ جماعت ایک عضوی وجود ہے - ۱۳۔ عالم اجتماعی کیوں مرجع ہے -
 ۱۴۔ ضمیر کا تعلق وحدت اجتماعی سے ۲۶۷ تا ۲۶۸

باب - شعائر اخلاق

- ۱۔ حکم اجتماعی - ۲۔ عدالت - ۳۔ قانون اور رائے عامہ - ۴۔ حقوق و فرائض -
 ۵۔ حقوق الناس - (الف) زندگی - (ب) آزادی - (ج) ملکیت - (د) معاہدہ (دس)،
 تعلیم - ۶۔ حقوق و فرائض کا اجتماعی مدعا - ۷۔ شعائر اجتماعیہ - (الف) خاندان - (ب) سب،
 کاروبار و رج، جماعت عمرانی (د) مذہب و دین، حکومت و دس، دوستی - ۸۔ اجتماعی ترقی -
 ۹۔ انفرادیت اور اشتراکیت - ۱۰۔ ۲۶۸ تا ۲۶۹
 تعلیق :- عدالت - ۲۶۹ تا ۲۷۰

باب - فرائض

- ۱۔ قوانین اخلاق کی باہریت - ۲۔ احترام حیات - ۳۔ احترام آزادی - ۴۔ احترام سیرت -
 ۵۔ احترام ملکیت - ۶۔ احترام نظام اجتماعی - ۷۔ احترام صداقت - ۸۔ احترام ترقی - ۹۔
 کارستانیٹ - ۱۰۔ قانون برتہ - ۱۱۔ سبھی قواعد - ۱۲۔ فرائض نامہ و ناقصہ - ۱۳۔ فرائض منصبی ۲۷۰ تا ۲۷۱
 تعلیق :- قواعد کراؤ - ۲۷۱ تا ۲۷۲

مقدمہ

باب اول

اخلاقیات کا موضوع

۱۔ تعریف :-
نفس العین کرنا کہ علم
اخلاقیات نام ہے علم کردار کا، یہ انسان کے افعال سے
بہ لحاظ خطا و صواب اور خیر و شر کے بحث کرتا ہے۔ انگریزی
میں اس علم کا نام "ایٹھکس" ہے۔ یہ یونانی الاصل لفظ ہے
جس کے معنی سیرت، عادت یا خصلت کے ہیں۔ اسی طرح "مارل فلاسفی" جو ایٹھکس
کے ہم معنی ہے اس میں لفظ "مارل" لاطینی کے جس لفظ سے مشتق ہے، اُس کے معنی
بہی عادات یا خصائل ہی کے ہیں۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقیات
(ایٹھکس)، لوگوں کے عادات و خصائل یا یہ الفاظ دیگر ان کی سیرت و اصول عمل سے
بحث کرتا ہے اور یہ دیکھتا ہے کہ اُن اصول کی خطا و صواب اور اُن خصائل کے خیر و شر
ہونے کی بنیاد کس چیز پر ہے۔ "صواب" اور "خیر" کے الفاظ ذرا تشبیح طلب ہیں۔

(الف) صائب
"صائب" کے مقابل کا انگریزی لفظ (رائٹ)، جس لاطینی لفظ
سے ماخوذ ہے، اُس کے معنی "مستقیم" یا "قاعدے کے مطابق"
کے ہیں۔ اسی طرح یونانی لفظ جو اُس کی جگہ پر مستعمل ہے اُس کے اصل معنی بھی "قاعدے کے
مطابق" ہی ہونے کے ہیں۔ لہذا کردار صائب سے مراد وہ کردار ہے جو قاعدے

لہ اقتصادیات وغیرہ کی طرح ایٹھکس کے لئے اردو میں اخلاقیات کی اصطلاح چل گئی ہے یہ عربی کے جس لفظ سے
مشتق ہے معنی خلق، اُس کے معنی بھی قریباً عادت و خصلت ہی کے ہیں۔

کے مطابق "ہو۔ اور قواعد کا تعلق کسی نہ کسی ایسی غرض و غایت سے ہوتا ہے جس کا ایسے حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔" "خیر" کا لفظ اسی بات کو ظاہر کرتا ہے۔

(ب) خیر

"خیر" کے لئے انگریزی میں "گڈ" کا لفظ ہے۔ یہ جرمن زبان کے جس لفظ (گٹ) سے تعلق رکھتا ہے، وہ بھی یونانی ہی اصل کا ہے۔

جو شے کسی مقصد کے لئے کارآمد ہوتی ہے وہ عام طور پر "گڈ" یعنی اچھی یا خیر کہی جاتی ہے۔ مثلاً فلاں دوا فلاں مرض کے لئے اچھی ہے۔ اسی طرح جب ہم کسی کردار کو اچھا کہتے ہیں تو مراد یہ ہوتی ہے کہ ہمارے پیش نظر مقصد کے لئے وہ مفید ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ "خیر" صرف وسیلہ مقصد کے لئے نہیں بلکہ نفس مقصد کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، بلکہ شاید اس معنی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً خیر برتر یعنی اعلیٰ الفضائل سے مراد مقصد اعلیٰ ہوتا ہے۔

لہذا جب کہا جاتا ہے کہ علم الاخلاق کا تعلق انسانی عمل و کردار کے صائب یا خیر ہونے سے ہے تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ علم کردار پر کسی پیش نظر مقصد کے لئے مفید ہونے کی حیثیت سے بحث کرتا ہے، اور ان قواعد سے تعلق رکھتا ہے جن کی جنائی میں ہمارا کردار اس مقصد تک پہنچا سکتا ہے۔ اب جب ہم کو اپنے افعال پر اس حیثیت سے نظر ڈالنا ہے کہ وہ کسی مقصد کے لئے کارآمد ہیں، اور ان قواعد سے بحث کرنی ہے جن سے یہ مقصد پورا ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ پہلے خود اس مقصد کی حقیقت کچھ سمجھنی ہوگی۔ ہمارے افعال کو جن مقاصد سے تعلق ہو سکتا ہے، وہ بیکار ہیں، مکان بنانا، کتاب لکھنا، امتحان پاس کرنا اور اسی طرح کی سیکڑوں چیزیں ہیں۔ لیکن اخلاقیات میں چونکہ کسی خاص قسم کے کردار سے بحث نہیں ہوتی بلکہ یہ عام کردار کے علم کا نام ہے اس لئے اس کا موضوع یہ خاص خاص مقاصد نہیں ہیں، بلکہ وہ اعلیٰ یا انتہائی مقصد، جسکے تابع ہماری ساری زندگی ہوتی ہے۔ اسی مقصد کا نام علی العموم اعلیٰ الفضائل یا خیر برتر رکھا جاتا ہے۔

Elements of Ethics.

"عناصر اخلاقیات" صفحہ ۶۰۔ نیر پتھر

کی "وئیٹ آف ایٹھکس" (بیان اخلاقیات) باب ۲۔

اس بیان کو ختم نہ سمجھنا چاہئے کسی حد تک فوٹل جی کی فصلوں سے اس کی ترمیم ہو چائیگی۔

بات

اس بنا پر سب سے پہلا سوال پیدا ہو گا، کہ کیا انسانی زندگی کا کوئی ایک ہی انتہائی مقصد قرار دیا جاسکتا ہے۔ لوگ مختلف مقاصد رکھتے ہیں۔ کوئی دولت چاہتا ہے، کوئی آزادی کا خواہشمند ہے، کوئی غلبہ و قوت و عورت چاہتا ہے، کوئی شہرت چاہیے ہے، کوئی علم کا خواہاں ہے، کوئی عشق پر جان دیتا ہے، اور کوئی ایسا ہوتا ہے کہ دوسری فکری خدمت و محبت ہی کو سب سے بڑا کارنیز سمجھتا ہے۔ پھر بعض لوگ اشتعال پسند ہوتے ہیں، بعض امن و سکون کے شیدائی، بعض آدمی کا سلم و فن اجتماعی و سیاسی مختلف قسم کی بہت سی دلچسپیوں کو اپنی زندگی کا محور بنا لیتے ہیں، بعض ان سکون و فصول جانتے ہیں اور کبھی تو اس درجہ ان چیزوں سے بیزار ہو جاتے ہیں کہ سب سے بہتر چیز موت کے آرام و سکون کو یقین کرنے لگتے ہیں، ایک گروہ ایسا بھی ہے، جو اپنی اعلیٰ سے اعلیٰ امیدوں کا مرجع موت کے بعد ایک زندگی کو قرار دیتا ہے، جس کو وہ اس دنیا سے بہتر خیال کرتا ہے۔ لیکن ذرا سے غور کے بعد معلوم ہو جاتا ہے کہ ان میں سے بہت سے مقاصد ایسے ہیں جو آخری و انتہائی مقصد نہیں ہو سکتے، مثلاً جو لوگ دولت، طاقت یا آنا دمی کی آرزو رکھتے ہیں، ان سے اگر سوال کیا جائے تو اپنی ان خواہشوں کی وجہ ان فوائد کو بیان کریں گے جو ان سے حاصل ہوتے ہیں۔ جس سے صاف ثابت ہوتا ہے، کہ یہ لوگ ان چیزوں کو انتہائی مقصد نہیں سمجھتے بلکہ کسی اور مقصد کی خاطر ان کی خواہش رکھتے ہیں۔ تاہم انسانی زندگی کا کوئی ایک ہی مقصد فرض کرنے کے لئے اتنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسا سوال ہے، جس پر کو آگے چل کر مستقل بحث کرنی پڑے گی۔ یہاں جس بات کا ماننا ضروری ہے وہ صرف اتنی ہے کہ انسان کی زندگی کا کوئی نہ کوئی نصب العین، یعنی ایسا معیار حکم ہے، جس کی بنیاد پر ہم اُس کے ایک کردار پر دوسرے سے بہتر ہونے کا حکم لگا سکتے ہیں۔ اس نصب العین یا معیار کی حقیقت کیا ہے، آیا اُس کو صرف کسی ایک ہی انتہائی مقصد سے تعلق ہے؟

۱۔ ماں کو اپنے بچوں کی محبت میں کیسا مزہ ملتا ہے۔ بعض اوقات پردیش کی خاطر وہ اپنے بچے کو دور سے کہے پر و کر دیتی ہے، اور صرف اس لیے محبت کرتی رہتی ہے کہ کیا بچہ جانتی ہے، کسی معاوضہ کی خواہاں نہیں ہوتی۔
۲۔ مثلاً ٹیکس اپنے ایک سانپ میں ملتا ہے کہ "ان سب چیزوں سے شک کر اب میں سکون موت کا آرزو مند ہوں،" دیا بقول ذوق: اب تو گھبرا گئے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیگا (۴۴)

ایکسی مجموعہ قوانین سے جو کسی اولوالی الامر کی طرف سے ہم پر عائد کر دیا گیا ہے، یا کسی انسانی زندگی کے اسوۂ عمل سے، جس کو ہم کسی نہ کسی طرح اپنے اتباع کا مرجع بنالے سکتے ہیں، یا اور جو طریقہ اس نصب العین کے قصین کا ممکن ہو، اُس کے سلوم کرنے کی کوشش کتاب کے آئندہ باب میں ہوگی۔ سیدہ است اخلاقیات کی یہ تعریف کافی ہے، کہ یہ انسانی زندگی کے نصب العین کے علم کا نام ہے۔

۲۔ ماہیت اخلاقیات | یہ ایک معیاری علم ہے۔ نفس یہ واقعہ کہ اخلاقیات کا

تعلق مقصد، نصب العین، یا معیار سے ہے، اُس کو بہت سے علموں سے ممتاز کر دیتا ہے۔ اس لئے کہ اکثر علوم کا تعلق تجربہ کے خاص خاص یکساں یا ہرگز واقعات سے ہوتا ہے، یعنی ان میں صرف یہ بحث ہوتی ہے کہ خاص خاص قسم کی چیزیں مثلاً چٹان، نباتات یا حیوانات وغیرہ، کس طرح وجود ہیں، یا فلاں فلاں قسم کے واقعات مثلاً آواز یا برق وغیرہ، کس طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ان علوم کو کسی ایسے مقصد یا نصب العین کے حصول سے براہ راست مطلق علاقہ نہیں ہوتا، جبکہ ان واقعات کے کسی حکم کی بنیاد ہو۔ یہ اور بات ہے کہ جو معلومات ان سے حاصل ہو جاتے ہیں، ان سے باواسطہ کوئی مقصد بھی نکل آئے۔ مثلاً چٹانوں کا علم تعمیرات میں، یا سرنگوں کے غرق کرنے کے مقصد میں کام آسکتا ہے۔ اسی طرح علم البرق بھی عمارات کی حفاظت یا برقی پیام رسانی میں کارآمد ہو سکتا ہے۔ لیکن ان ضمنی فوائد سے ان علوم کی نفس حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کہکشاں کا علم بھی اسی طرح ہیئت کاہنہ ہے، جس طرح نظام شمسی کا علم، گو آخر الذکر سے جہاز رانی کے فن میں کام لیا جاسکتا ہے اور اول الذکر سے براہ راست کوئی عملی فائدہ نہیں پہنچتا۔ غرض اس حیثیت سے کہ اخلاقیات کو براہ راست مقصد یا نصب العین سے تعلق ہوتا ہے، وہ علوم طبعیہ سے ایک بالکل ممتاز و جداگانہ علم ہے۔

۱۔ علم اخلاق کی عام حقیقت و نوعیت جاننے کے لئے، سبجو کی تاریخ اخلاقیات، دہرٹری آف ایٹھس، پرنسپل آف ایٹھس، سبجو کی تاریخ اخلاقیات، سبجو کی اصول اخلاق، Principia Ethics، باب اول اور

سبجو کی تاریخ اخلاقیات، دہرٹری آف ایٹھس، کتاب اول باب اول دیکھنا چاہئے۔

ب

لیکن اس قسم کا علم تنہا ایک اخلاقیات ہی نہیں ہے۔ بلکہ پورا ایک مجموعہ اسی نوعیت کے علوم کا موجود ہے۔ جنکو علی العموم معیاری علوم کہا جاتا ہے، یعنی وہ علوم جو قواعد یا قوانین وضع کرتے ہیں، یا زیادہ صحیح طور سے یوں کہو، کہ جو کسی معیار یا نصب العین کو معین کرتے ہیں، جس کے لئے قواعد و قوانین بنائے جاتے ہیں۔ علم طب یعنی حفظانِ صحت جس میں صحت و مرض کے فرق اور ان قواعد سے بحث ہوتی ہے جو حصول صحت، ازالہ مرض، یا بیماری سے بچنے میں کام دیتے ہیں؛ علم تعمیر جس میں مختلف طرح کی عمارتوں اور ان قاعدوں سے بحث کی جاتی ہے، جو انداز، آرام، بخشش، اور خوبصورت مکانات بنانے میں ملحوظ رکھنے پڑتے ہیں؛ علم جہاز رانی جس میں جہاز چلانیکے اصول و مقاصد بحث ہوتی ہے، علم خطابت جس میں تاثیر بیان و حسن تقریر کے اصول بتائے جاتے ہیں؛ علم منطق جس میں فکر و صاحب کی شرائط و قوانین مذکور ہوتے ہیں، یہ سب کے سب اسی قسم کے علوم ہیں جن میں اکثر مرکب حیثیت رکھتے ہیں، یعنی ان کا ایک حصہ تو واقعات کی تشخیص و تحلیل سے متعلق ہوتا ہے، اور ایک حصہ میں نصب العین یا مقاصد سے بحث ہوتی ہے، اور وہ قواعد بتائے جاتے ہیں، جنکی ان مقاصد کے حصول میں پابندی کرنی پڑتی ہے۔ مثلاً طب ہے کہ اس میں مرض کے واقعات و اسباب سے بھی بحث ہوتی ہے اور صحت کے شرائط و قوانین سے بھی۔ اسی طرح علم تعمیر میں مختلف زمانوں کے طرز تعمیر کی بحث بھی ہوتی ہے، اور ان طریقوں کی بھی جسے ہماری خواہش کے مطابق عمدہ سے عمدہ عمارت بن سکتی ہیں۔ البتہ بعض علوم میں ان دونوں پہلوؤں کا پہلا اس قدر برابر ہوتا ہے کہ یہ فیصلہ کرنا مشکل پڑ جاتا ہے، کہ ان کو علوم طبعیہ کی فہرست میں جگہ دی جائے یا علوم معیاری میں شمار کیا جائے۔ علم تدبیر مدین میں نمایاں طور پر یہی قیاس نظر آتی ہے۔ لیکن ان صورتوں میں یکساں جاسکتا ہے، کہ دونوں پہلوؤں کو باہل علاحدہ رکھا جائے اور ان پر الگ الگ دو مختلف لیکن قریب التعلق علوم کی حیثیت سے بحث کی جائے۔

اخلاقیات میں معیاری پہلو بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے؛ لیکن ہم ساری ہی حکیم معدوم نہیں ہے۔ اخلاقی واقعات کا بھی اسی طرح وجود ہے، جس طرح کہ اخلاقی نصب العین یا قوانین کا مثلاً شکوک کے خیالات جو قتل و غارت کو اپنا فرض سمجھتے ہیں، نوع انسان کے ایک خاص گروہ کی اخلاقی

زندگی کا اہم واقعہ ہیں؛ لیکن اخلاق کا کوئی علمی نظام؛ اس فعل کو اس سے زیادہ
نصب العین میں نہیں داخل کر سکتا، جتنا کہ کوئی نظام طب الکل کے غیر مستدل استعمال
و پسندیدگی کا قندوی دے سکتا ہے۔ یہ مثال گو ایک انتہائی صورت کی ہے؛ تاہم
قوم کا اخلاقی احساس اسی سے ملنے جلتے کچھ نہ کچھ مختصات ضرور رکھتا ہے مثلاً جو
باتیں آج ایک انگریز میں اخلاقی شرافت و شائستگی کی خیال کی جاتی ہیں، اُن میں بہت
سی ایسی بھی ہو سکتی ہیں، جو ہمارے زمانے کے ایک دیندار یہودی یا ایفنیاء کے
ایک مہذب آدمی کو تقریباً بے معنی نظر آتیں؛ اسی طرح بہت سی چیزیں جو ان قدیم قوموں
میں مدوح و مستحسن ہوں گی، آج کل ہم کو شرافت و انسانیت سے بعید معلوم ہو سکتی ہیں۔
مختلف قوموں کے قوانین اخلاق میں اس طرح کے جو اختلافات پائے جاتے ہیں، وہ اخلاقی
نصب العین کے محقق کے لئے بالکل لایعنی یا غیر مفید نہیں ہیں۔ اخلاقیات کا کوئی
مبصر عالم، چاہے وہ کسی اسکول کا کیوں نہ ہو، زندگی کے تمام مختلف حالات میں ایک
جی طرز کے اخلاق و کردار کو پسند نہ کریگا، بالکل اُسی طرح، جس طرح کہ سمجھدار طبیب ایک
جی پرہیز و غذا کو ہندوستان اور کئانا کے مریضوں کے لئے نہیں تجویز کر سکتا۔ اختلاف
حالات سے آدمی کے فرائض بھی مختلف ہو جایا کرتے ہیں؛ اور تاریخ کی ترقی کے ساتھ
ساتھ انسانی واجبات کی نوعیت میں بھی ترقی لازمی ہے۔ بقول ٹویل کے، کہ "نئے
حالات نئے فرائض کی تعلیم دیتے ہیں اور جو چیز کل خوبی کی تھی آج عیب بن جاتی ہے۔"
لہذا سخت گیر سے سخت گیر علمائے اخلاقیات کو بھی مختلف زمانوں اور مختلف
مقامات کے قوانین اخلاق میں فرق تسلیم ہی کرنا پڑتا ہے۔ لیکن جو اختلافات ہم کو
واقعاً نظر آتے ہیں، وہ سب کے سب اس نوعیت کے نہیں ہیں۔ کوئی طبافیونگی
سفارش نہ کرے گی؛ اور نہ ہر نظام اخلاق لوہات کے "احکام عشرہ" اور "کوہ زیتون
کے وعظہ" کو یکساں پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھیگا۔ لیکن پھر بھی میں سب کے سب
اخلاقی واقعات ہی، اور اس حقیقت سے تاریخ اخلاقیات میں بیان کا مساوی حق
رکھتے ہیں، گو استمان کا مساوی حق نہ رکھتے ہوں۔ لہذا جو علم اخلاقی زندگی کے
واقعات سے بحث کرتا ہے، اور جو اُس کے قواعد نصب العین سے بحث کرتا ہے،
ان دونوں میں بیک فرق ہے۔ اول الذکر اُس وسیع تر علم کا جزو ہے، جو قوموں کی

باب

عام تشکیل و تعمیر سے بحث کرتا ہے، جس کا نام علم الاجتماع ہے۔ اور آخر الذکر وہ علم ہے جس کا نام صحیح طور پر اپنے اصلی معنی میں اخلاقیات ہے؛ اس کتاب کا موضوع بحث خصوصیت کے ساتھ ہی آخری علم ہے۔ لیکن اس کی بحث میں ہم اول الذکر کو یک نظر انداز نہیں کر دے سکتے۔

۳۰۔ اخلاقیات علمی علم نہیں ہے۔ ایک اور اہم تفریق بھی لائق ذکر ہے۔ اوپر جن علوم کو معیاری کہا گیا ہے، وہ سب ایک ہی قسم کے نہیں ہیں۔ بلکہ ان میں سے بعض ایسے ہیں جن کا وظیفہ خاص خاص مقاصد کے وسائل حاصل

سے بحث کرتا ہے، اور بعض ایسے ہیں جن کو زیادہ تر نفس مقاصد یا نصب العین کی توضیح و تحقیق سے کام ہے۔ اور علم معیاری کی اصطلاح کو غالباً، اسی آخر الذکر قسم کے ساتھ مخصوص رکھنا بہتر ہوگا، اور اول الذکر کو ”علمی“ کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ علم طب (حفظانِ صحت) معیاری سے زیادہ علمی علم کی حیثیت رکھتا ہے، اس لئے کہ صحت کے نصب العین معیار کی تحقیق اس کا اتنا کام نہیں ہے، جتنا کہ حصول صحت کے وسائل کا معلوم کرنا۔ بعض لوگ اخلاقیات کو بھی اسی معنی میں علمی علم سمجھتے ہیں اور یہ علمی العموم وہ لوگ سمجھتے ہیں، جن کے خیال میں کوئی ایک ایسا بسیط مقصد قائم کر لینا ممکن ہے، جو اس افسائل ہونے کی حیثیت سے تمام انسانوں کا مطلوب ہونا چاہئے۔ مثلاً جس فرقہ کو عام طور پر افادہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، اُس کے نزدیک ”بڑی سے بڑی تعداد کے لئے بڑی سے بڑی مسرت“ کا حصول انتہائی مقصد ہے، اور اخلاقیات کا کام اسی مقصد کے اسباب و وسائل حصول سے بحث کرنا ہے، بالکل اُسی طرح جس طرح کہ صحت عامہ کے متعلم کا کام ایسے وسائل کی تحقیق و تلاش ہوتی ہے جو متعدی امراض کو نہ پھیلنے دیں۔ اخلاقیات پر اس نقطہ نظر سے اگر کسی حد تک بحث ممکن ہے، تو اخلاقی نصب العین کی تحقیقات کے بعد، ہم آگے چل کر اس پر غور کریں گے۔ اُس وقت ہم کو معلوم ہوگا کہ وہ کیا اسباب ہیں، جنکی بنا پر اخلاقی زندگی کو کسی ایک بسیط مقصد کی طرف نہیں راجع

کیا جاسکتا۔ اور اس لئے اخلاقی نصب العین کے حصول کے لئے بندے ہوئے قواعد وضع ابداً کا کوئی مجموعہ بھی نہیں تیار کیا جاسکتا۔ لہذا اس صورت میں، علم الاخلاق کو عملی علم کہنا درست نہوگا۔ اس کی غرض صرف اخلاقی نصب العین کی تحقیق ہے اس کے حصول کے لئے قواعد وضع کرنے کی فکر میں اس کو نہ پڑنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر نفسیہ نصاب پر عملی حیثیت کی بجائے خالص نظری لحاظ سے بحث کی ہے اور غالباً یہی بہترین مسلک ہے۔ بہر حال یہاں خیال رکھنے والی بات یہ ہے کہ اخلاقیات کو معیاری علم کہنے سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس کو عمل سے براہ راست کوئی سروکار ہے۔ معیاری علم کا کام صرف نصب العین کی تقریظ و تخرید ہے، نہ کہ اس کے حامل کرنے کی تدبیریں بتانا مثلاً جالیات ایک معیاری علم ہے، جبکہ معیارِ حسن سے بحث ہے؛ لیکن اس سے کوئی واسطہ نہیں کہ حسن کیسے پیدا کیا جاتا ہے۔ یہی حال اخلاقیات کا بھی ہے، کہ اس کو صرف خیر و شر کے معیار سے بحث ہے، اس سے مطلب نہیں کہ یہ کیونکر حاصل ہوتا ہے۔

غرض اخلاقیات کو معیاری علم ہے، لیکن اس سے اسکے عملی ہونے کا نتیجہ نہیں نکالنا چاہئے۔

۴۔ اخلاقیات کوئی فن نہیں۔ اگر اخلاقیات کو اپنے اصلی معنی میں عملی علم کہنا درست نہیں، تو فن کہنا اس سے بھی کم درست ہوگا۔ تاہم کبھی کبھی منطق و اخلاقیات دونوں کے بارے میں یہ سوال اٹھایا جاتا ہے،

کہ کیا ان کی نوعیت علم سے زیادہ فن کی نہیں ہے؟ اور اس حالیکہ دونوں کو عمل سے ایک خاص علاقہ ہے۔ بعض لوگوں نے منطق کو فن نظر و فکر کے نام سے تعبیر بھی کیا ہے، اور گو اخلاقیات کو کسی نے فن کروا نہیں کہا ہے، تاہم اس پر اس نتیجہ سے

لے جس حد تک اس کو عملی سمجھا جاسکتا ہے اس کی بحث کتاب دوم باب آٹھ میں دی گئی، یہاں جو کچھ بیان کیا گیا ہے اس کو قلم فیض نہ سمجھنا چاہئے۔

۵۔ دیکھو وٹس کی "مینول آف لایف" (علم منطق، جلد اول صفحہ ۱۲ سے پوسٹروائز کا جگہ کا یہی نام تھا۔

باب

بحث ضرور کی گئی ہے کہ گویا اس کو براہ راست فن کردار سے تعلق ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ کیا کوئی ایسی شے ہے جسکو فن نظر و فکر یا فن کردار سے موسوم کیا جاسکے، اس پر ہم آگے چل کر عنقریب بحث کریں گے۔ لیکن اس سوال کا جواب کچھ بھی ہوتا اب عام طور پر مسلم ہے کہ بہتر یہی ہے کہ منطق و اخلاقیات پر اس طرح بحث کی جائے کہ براہ راست ان کا ان فنون سے کوئی تعلق نہ ہو۔ البتہ ان وجوہ کی طرف اشارہ کرنا مناسب ہوگا جن کی بنا پر ان علوم کو فن خیال کیا گیا۔

علمی علم کی نسبت یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ حقیقت میں یہ علم ہے یا فن؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم علم و فن کے مابین کوئی قطعی حد فاصل قائم کرنے پر مصر ہی ہیں، تو یہ سمجھنا چاہئے کہ علمی علم ان دونوں کے بیچ میں واقع ہے۔ مشہور ہے کہ علم ہم کو جاننا سکھاتا ہے، ورنہ کس نے؟ لیکن ایک علمی علم ہم کو یہ جاننا سکھاتا ہے کہ کونکر کریں۔ مگر اس قسم کے علم سے اصلاً چونکہ جاننے ہی کا کام لینا مقصود ہوتا ہے، اس لئے فن کے بجائے علم ہی کا نام اس کے لئے زیادہ موزوں ہوگا، البتہ اس کو اپنے مقابل کے فن سے بہت ہی قریب کا رابطہ ہوتا ہے۔ کوئی فن مشکل ہی سے ایسا ہو سکتا ہے جو بالواسطہ مختلف علوم کی ایک بڑی تعداد سے وابستہ نہ ہو۔ مثلاً مصوری کے فن کو، کہ یہ علم المناظر، تشبیح، علم نباتات، طبقات الارض وغیرہ مختلف علوم سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اسی طرح جہاز رانی کا فن ہے، جسکو حقیقت میں علم مقناطیس، علم سکون سیالات وغیرہ سے بہت کافی مدد ملتی ہے۔ غرض ہر فن اپنے مقابل کے علم کا بہت زیادہ محتاج ہوتا ہے۔ فن خطابت علم خطابت ہی کے عمل کا نام ہے، بشرطیکہ یہ کوئی علم ہو؛ اسی طرح شمشیر زنی کا فن، شمشیر زنی کے علم ہی پر عمل کا نام ہے۔ اصل یہ ہے کہ اگر علمی علم کی تمام تفصیلات کا احاطہ کر لیا جائے تو اس کے مقابل کے فن کے لئے کوئی ایسی بات نہ رہ جائے گی جو اس علم میں نہ آگئی ہو۔ شمشیر زنی کے فن کی ہی صورت ہے۔ تاہم یہاں بھی علم و فن کا فرق صاف طور پر نظر آ سکتا ہے۔ اسلئے کہ ایک شخص ممکن ہے کہ شمشیر زنی میں استاد ہو، اور پھر بھی اس کے فن سے نا بلند ہو؛ اسی طرح اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے، لیکن اکثر

صورتوں میں علم فن کا یہ فرق اس سے بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے، کیونکہ فن میں علمی العموم بہت سی ایسی باتیں ہوتی ہیں جنکو ہم قوانین علم کی بندش میں کسی طرح جکڑ ہی نہیں سکتے۔ بعض بعض فن ایک خاص ڈھب، ملکہ یا ذوق پر اسطرح موقوف ہوتے ہیں، گراؤنکے مقابل کا کوئی علم مشکل ہی سے پیش کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً طباشی کا کوئی علم نہیں، اسی طرح شاعری کا بھی کوئی علم نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ ایک مفہوم ایسا ضرور ہے، جس کے لحاظ سے کردار اور کرداروں کو فن کہا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں ایسے افعال ہیں، جنکے لئے آدمی میں پہلے سے ایک خاص خدا داد ذوق و صلاحیت موجود ہوتی ہے، وہ خاص اصول پر چلتا ہے، اور مشق و تمرین سے اُن میں کمال پیدا کر سکتا ہے۔ مگر اس معنی کر کے یہ جس قسم کے فن ہیں، اُن پر علم کی حیثیت سے کوئی بحث نہیں ہو سکتی، نہ قوانین کی بندش میں اُن کو جکڑا جاسکتا ہے۔ بلکہ جن لوگوں میں قدرۃ خدا داد اخلاقی استعداد موجود ہے، اور زندگی کا وسیع تجربہ رکھتے ہیں، وہ اپنے تجربہ کے نتائج سے نوع انسان کو فائدہ پہنچا سکتے ہیں، اور اس بنا پر فن اخلاق کے معلم کہے جاسکتے ہیں۔ لیکن علم الاخلاق کے محقق پر ایک علمی محقق ہونے کی حیثیت سے معلم یا داغظ بننے کا فرض کسی طرح نہیں عائد ہو سکتا۔ نیز اخلاقیات اگر واقعاً اپنے اصلی معنی میں بھی کوئی علمی علم ہوتا، تو بھی وہ اخلاقی اعمال کے صرف عام اصول ہی سے بحث کر سکتا، باقی نفس عمل کا تعلق جزئیات اعمال سے ہوتا ہے۔

لہٰذا کہا جاتا ہے، کہ شاعری تقریبی علم ہے، لیکن یہاں علم کا لفظ فن کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ان دونوں میں فرق نہ کرنے سے سخت غلط سمجھ ہوتا رہا ہے۔ مثلاً کارل لائل نے شاعری سے موازنہ کرتے ہوئے کہہ دیا، کہ علم تدبیر مدن ایک شخص کے علم ہے، لیکن تدبیر مدن تاج کل مسئلہ طور پر علم کے اصل معنی میں علم ہے اور شاعری کی صنف کے فنون سے اسکو کوئی واسطہ نہیں۔

یہ مسٹر ان۔ پی گلمان اور مسٹر ای۔ پی جیکسن نے حال میں ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام کردار اس بہ حیثیت فن لطیف (Conduct as a Fine Art) ہے لیکن اس سے ٹوئی کنسی کا وہ مفہون یاد پڑتا ہے، جس کا عنوان اُس نے "فن لطیف ایک فن لطیف" رکھا تھا۔ یہ مثلاً شیخ سعدی کہ وہ کسی علم اخلاق کے ذمہ نہیں، لیکن معلم اخلاق تھے۔ م

جن کا نام اصول کے بیان کے لئے استعمال ہوا ہے۔ اس قصہ میں جو سکتا۔ فن اخلاق کی تعلیم کے لئے مثال یا نمونہ اصول سے بہتر ہوتا ہے اور تجربہ اصول و مثال دونوں سے بہتر ہے۔ لہذا اگر اخلاقیات کا کام اصول عمل بنانا ہو، یعنی یہ عملی علم ہو، تو بھی اس کے اصول عمل اخلاق کی تعلیم کے لئے کافی نہ ہوتے۔ لیکن اخلاقیات چونکہ معیاری علم ہے، اس لئے اولاً وہ اسی کا ضابطہ بنانا، اس کا مطلقاً فرض نہیں، اس کا کام صرف زندگی کے نصب العین کی تحدید و تعریف ہے۔ رہا یہ امر کہ نصب العین کی یہ تحدید اصول عمل کی جانب کس حد تک رہنمائی کر سکتی ہے، اس کی بحث آگے آئیگی۔

۵۔ کیا کردار کا کوئی فن | اب ہم اس کے بعد سوال کرتے ہیں، کہ کیا صحیح معنی میں اس سے کوئی ایسا فن ہونا ممکن ہے، جس کو فن کردار کہنا جائز ہو۔ ذرا غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا۔ کہ اس قسم کا کوئی فن قرار دینا ہو سکتا ہے۔

نہایت ہی بحث طلب و قابل اعتراض بات ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ فن کا لفظ مختلف و متفاوت معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ فنون مثلاً، یہ کی جو نوعیت ہے وہ فنون لطیفہ کی نہیں ہے۔ اول الذکر کی غرض ایسی چیزیں یا مصنوعات تیار کرنا ہوتی ہے، جو کسی دوسرے مقصد کا آلہ ہوتی ہیں، بخلاف اس کے ثانی الذکر کے مصنوعات ہی بذات خود مقاصد بھی ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں صورتوں میں فن کا براہ راست مقصد کسی نہ کسی شے کا بنانا یا پیدا کرنا ہی ہوتا ہے۔ اخلاق کی یہ صورت ہمیں معلوم ہوتی۔ اس کا تعلق کسی چیز کے پیدا کرنے یا بنانے سے نہیں ہے بلکہ محض عمل یا عامل ہونے سے ہے، ہاں یہ البتہ کہا جاسکتا ہے کہ اس عمل کی قیمت کسی خاص انتہائی مقصد یعنی مراس الفضاں کو پیش نظر رکھ کر ہی قائم کی جاتی ہے اس کی صحت پر تو ہم آگے چل کر بحث کریں گے؛ مگر اتنا بہر حال سمجھ لینا چاہئے، کہ کردار کو کسی قسم کے فن کی تحت میں داخل کرنا اخلاقیات میں پہلے ہی قدم پر گمراہ ہونا ہے۔ ذیل میں مذکورہ بالا فرق و امتیازات کا یکجا ذکر کر دینا مناسب ہوگا۔

۱، نیکی کا وجود صرف | ایک اچھا مصور تو وہ ہے جو خوبصورت تصویریں بنا سکتا ہے۔ بخلاف اسکے اچھا آدمی وہ نہیں، جو صرف اچھے کام کر سکتا ہے، بلکہ واقعاً کرنا ہے۔ اچھا مصور ہر سال میں

اچھا ہے، چاہے، سوتا ہو، چاہے سفر میں ہو، یا کسی اور وجہ سے اپنے فریضے میں مشغول نہ ہو۔ لیکن اچھا آدمی سونے یا سفر کی حالت میں بھی اُس وقت تک اچھا نہیں ہے جب تک اُس کا سونا اور سفر بھی اچھا یعنی داخل خیر نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ اچھائی یا نیکی، مجرد استعداد و قوت کا نام نہیں ہے، بلکہ فعلیت کا۔

باوجودیکہ یہ ایک سیدھی سی بات ہے پھر بھی قدیم فلاسفہ نے اس میں سخت ٹھوکرین کھائی ہیں، اور کسی چیز میں شائد اتنا گمراہ نہیں ہوئے ہیں، جتنا کہ نیکی کو فن خیال کرنے میں۔ فلاطون کی کتاب ”جمہوریت“ میں سقراط کہتا ہے کہ اگر عدل نام ہے ملک کی رعایت و حفاظت کا تو عادل آدمی ایک طرح کا چور ٹھہر گیا، اس لئے کہ جس قسم کی ہوشیاری انسان کو ملک کی حفاظت کے لئے درکار ہے، وہی اسکے چرانے کے کام میں بھی آسکتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عدالت کسی قسم کی ہوشیاری یا قوت و اسکان کا نام نہیں ہے۔ بلکہ عمل کا نام ہے۔ عادل وہ نہیں ہے، جو ملک یا جاہلاد کی حفاظت محض کر سکتا ہے، بلکہ وہ ہے، جو واقعاً کر سکتا ہے۔ لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ ملکیت کے تحفظ میں جو عقل و صلاحیت کام دیتی ہے وہی اُس کے غصب کرنے میں بھی کام دیتی ہو، لیکن حفاظت کا عمل یقیناً غصب کے عمل سے بالکل جداگانہ ہے۔ جو شخص کسی معاملے کی نسبت جانتا ہے، کہ سچا واقعہ کیا ہے، وہ اُس کے بارے میں بلاشبہ زیادہ کامیابی سے جھوٹ بول سکتا ہے۔ پھر بھی عملاً جھوٹ

لے یہ سچ ہے کہ مصور کی خوبی و کمال کا فیصلہ اُس کے عمل تصویر کشی ہی سے کیا جاسکتا ہے، مگر قابل لحاظ بات یہ ہے کہ اگر کسی وقت وہ مصوری میں مشغول نہ ہو تو اُس سے اُس کے اچھے مصور ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑ سکتا۔ لیکن ایک نیکو کار آدمی نیکو کاری سے کنارہ کشی کے بعد نیکو کار نہیں رہ سکتا، یہ ایسا عمل ہے، جس میں تعطلیل بہرحت کی بھی گنجائش نہیں۔ چارلس لیم نے اشارۃً لکھا ہے کہ بعض قسم کے کامیڈیوں سے جو لطف حاصل ہوتا ہے، انہی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُن کی بدولت ہم تھوڑی دیر کے لئے اخلاقی شعور کے بوجھ سے ہلکے ہو جاتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ صحیح ہو، لیکن ان کامیڈیوں میں جن چیزوں کی تصویر کشی جاتی ہے اگر کوئی شخص طبعیت کو اخلاق کے بوجھ سے ہلکا کرنے یا استراحت کی خاطر اُن پر دم بھر کے لئے بھی دائمی زندگی میں عمل پیرا ہو جائے تو اسی دیر کے لئے وہ نیکو کار نہیں رہ سکتا۔

بولنے والا شخص، سچ بولنے والے سے بالکل ہی مختلف ہوتا ہے؛ انسانوں میں فرق، صلاحیت ہی کے فرق پر نہیں بلکہ اعمال کے فرق پر بھی مبنی ہوتا ہے۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ خدیث سے خدیث جھوٹ بولنے والے، بھی فن دروغ بافی کی کوئی خاص صلاحیت نہیں رکھتے۔ اسی طرح دوسرے رذائل کے گرفتاروں کا بھی اکثر یہی حال ہوتا ہے کہ عیب کرینیکا ہنر نہیں رکھتے مگر کرتے ہیں۔ مثل مشہور ہے کہ ”شیطان کہہ رہا ہے“ (۲) اصل یہی ارادہ ہے ایک انارٹھی آدمی جسکو کسی خاص فن سے کوئی مس نہیں نہایت اچھے دل و ارادہ کا ہو سکتا ہے؛ لیکن دل و ارادے کی اچھائی

سے وہ دنیا میں کسی فن کا ماہر نہیں بن سکتا بخلاف اس کے نیکو کاریں، بقول کینٹ کے۔ ”نیک ارادہ بہر حال نیک ہے، اس لئے نہیں کہ اس سے کیا نتیجہ یا اثر ظاہر ہوتا ہے؛ نہ اس لئے کہ وہ کسی خاص مقصد تک پہنچا سکتا ہے، بلکہ صرف اس لئے کہ وہ ایک اچھا ارادہ ہے۔“ حتیٰ کہ اگر ناموافق حالات کی وجہ سے یہ ارادہ مطلقاً نہ پورا ہو، اور اپنی انتہائی کوششوں کے بعد بھی اس کا کوئی حاصل نہ نکلے اور صرف ارادہ کی نیکی ہی نیکی بات لگے رہے طریقہ یہ خالی خواہش نہ ہو بلکہ اپنے بس کی کوئی جدوجہد اٹھانے رکھی جائے، تو بھی یہ محض اپنی ذاتی روشنی سے ہیرے کی طرح چمکیگا، اس طرح کہ گویا اس کا سارا جوہر خود اشی کے اندر ہے، ایسے ہی آدمی کی نسبت جس کو اپنے اعلیٰ فضائل اخلاق کے اظہار کے لئے موافق حالات اور وسعت حاصل نہ ہو، اسطو بھی کہتا ہے کہ ”اُس کی شرافت اندر سے مجسم ہو کر چمکتی ہے۔“ یہ سچ ہے کہ فنون لطیفہ میں بھی قصد و ارادہ کچھ نہ کچھ اہمیت ضرور رکھتا ہے؛ اور کثرت کے ساتھ گفتگو بھی اپنے ذاتی حسن کی ایک شان رکھتی ہے۔ اسی طرح دوسری طرف کہ دامن میں

لے دیکھو۔ ”یٹا کر آں اداں“ (اہلیات اخلاق)

لے دیکھو اسطو کہ ”کتاب الاخلاق“ ۱۱/۱۲۱۱۔

تو براہ رنگ بہتہ رشاعت ہے کہ ”انگ میں اگر کوئی خلا خط کھینچ کیا تو وہ قابل معافی ہے، کیونکہ اُس کی مثال جسم کی ہے، جس کی روح یعنی قصد و ارادہ صحیح ہے، اس لئے کہ دیکھ کو سمجھنا چاہتا ہے۔“ لیکن یہاں ڈرائنگ پر جو حکم لگایا گیا ہے، وہ فن نقاشی کے حسن سے زیادہ اخلاقی نقطہ نظر پر مبنی ہے۔ ”اس کا قصد و ارادہ صحیح ہے، یہ حکم جمالیاتی نقطہ نظر سے نہیں ہے، گو جسم و روح، یعنی ہڈی، اور انہما رہی نفس کی تعلق جمالیات ہی سے ہے۔“

بھی اگر ایک آدمی برابر خطا پر خطا کرتا جلا جاتا ہے، تو ہم سمجھنے لگتے ہیں، کہ اس کی نیت ہی میں کچھ بل ہے، یعنی یا تو اس نے اچھی طرح غور نہیں کیا ہے، یا اس کے ارادہ خیر میں پورا عزم نہیں تھا۔ تاہم یہ فرق ہر حال میں قائم رہتا ہے، کہ فن میں اصل چیز ظاہر ہی نتیجہ ہے، اور اخلاق میں اصل چیز باطنی قصد یا ارادہ ہے۔ بلکہ یوں کہو، کہ اخلاق میں ظاہر ہی حصول مقصد کو باطنی فعل یا ارادے سے جکا یہ نتیجہ ہوتا ہے، الگ نہیں کیا جاسکتا۔

۶۔ کیا کوئی علم، اس واقعہ سے کہ کردار کو کوئی فن قرار دینا، قابل اعتراض ہے، اس میں بھی شک بڑ جاتا ہے کہ کوئی علم کردار بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ علم سے عام طور پر ہماری مراد اپنے تجربات کے کسی

خاص حصہ کی تحقیق ہوتی ہے۔ مگر اخلاق کا تعلق ایک خاص نقطہ نظر سے تمام تجربات کے ساتھ ہے، اور وہ فعلیت، (یعنی مقاصد یا نصب العین کی طلب کا نقطہ نظر ہے۔) پیشہ وارانہ کا قول ہے، کہ ”تین چوتھائی زندگی کردار ہے“ لیکن مقصدی فعلیت کے لحاظ سے، سچ یہ ہے، کہ سارا محض زندگی ہی کس داسا ہے لوگ عام طور پر طلب صداقت (علم، اور طلبِ حسن (فن لطیف) کو اخلاقی زندگی سے، اس کے محدود مفہوم کی بنا پر، ایک جداگانہ شے سمجھتے ہیں، مگر جب صداقت اور حسن کو ان مقاصد کی نگاہ سے دیکھا جائے، جو آدمی حاصل کرنا چاہتا ہے، تو ان کی طلب بھی کردار ہی کی تحت میں داخل ہو جاتی ہے۔ اور دوسرے مقاصد کی طرح ان کی بحث بھی علم الاخلاق کے دائرے میں آ جاتی ہے۔ لہذا علم سے مراد اگر انسانی تجربہ کی صرف کسی ایک شاخ کی تحقیق ہوتی ہے، تو اس معنی میں اخلاقیات مشتمل ہی نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہ ایک شعبہ ہے فلسفہ کا، جس میں تجربہ سے من حیث المجموع بحث کی جاتی ہے۔ مگر یہ فلسفہ کا بس ایک شعبہ ہی ہے، کیونکہ اس میں ”تجربہ“ پر صرف ایک ہی حیثیت یعنی محض ارادہ یا فعلیت کی روش سے بحث ہوتی ہے، انسان سے بہ حیثیت جاننے والے یا لطف اٹھانے والے کے

لہ کتاب اول کے چوتھے باب میں اس پر زیادہ مفصل بحث ہوگی۔

یہ دیکھنا چاہیے کہ علم سائنس کا ترجمہ کیا گیا ہے، م۔

باب

اسکو براہ راست کوئی بحث نہیں ہوتی اسکو فقط کرسیوں پر بیٹھ کر غایت طلب انسان سے واسطہ ہے۔ لیکن انسان کی فعلیت، ماہیت خیر، اور طلب خیر ان چیزوں پر وہ کامل اعتوا کے ساتھ بحث کرتا ہے، اسی بنا پر بعض مصنفین اسکو اخلاقی فلسفہ یا فلسفہ اخلاقیات کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ کیونکہ تجربہ پر مبنی کلی و جامع حقیقت سے بحث کرنا علم کا نہیں بلکہ فلسفہ ہی کا کام ہے۔ اسی طرح منطق اور جالیات بھی، جو اخلاقیات کے ساتھ بہت زیادہ مماثلت رکھتے ہیں، علم سے زیادہ فلسفہ میں داخل ہیں۔ لیکن علم اپنے وسیع ترین معنی میں مخصوص علمی اور فلسفیانہ دونوں کی قسم کی تحقیقات کے لئے مستعمل ہو سکتا ہے۔ علم کے مختلف شعبوں میں اخلاقیات کی جگہ کہاں ہے، اسکو زیادہ متعین طور پر اگلے باب میں بیان کرنے کی کوشش کی جائیگی۔

۴۔ خلاصہ -

اس باب میں علم الاخلاق کی صرف ایک عام نوعیت کا بیان کرنا مقصود تھا۔ لیکن طالب علم کو معلوم رہنا چاہئے، کہ مختلف مصنفین نے اس پر مختلف طریقوں سے نگاہ ڈالی ہے، بعض نے اس کو براہ راست ایک عملی علم سمجھتے ہیں، بعض ہیئت یا کیمیا کی طرح اسکو ایک غافل نظری علم خیال کرتے ہیں۔ میں نے اسکو معیاری حکمرانی کا راستہ اختیار کیا ہے۔ لیکن یہ فرق اشوقت تک پوری طرح طالب علم کی سمجھ میں نہیں آ سکتا، جب تک معیار اخلاق کے اصولی نظریات کے باہمی فرق کو پہلے اچھی طرح نہ سمجھ لیا جائے۔ اصل یہ ہے کہ اخلاقیات میں اس بات کو یاد رکھنا چاہئے جیسا کہ بہت سے دوسرے پیچیدہ علوم میں بھی ہوتا ہے، کہ تعریف یا موضوع علم صحیح طور پر شروع میں نہیں، بلکہ آخر میں جا کر سمجھ میں آتا ہے۔ ان امور کے خیال رکھنے کے بعد امید ہے کہ اس باب میں اجمالاً جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ سن و جا اخلاقیات کے ابتدائی تعارف کے لئے کافی ہوگا۔

حاصل بحث یہ ہے، کہ۔

۱، اخلاقیات وہ علم ہے، جس میں کردار کے نیک و بد، خیر و شر ہونے کے معیار یا نصب العین سے بحث ہوتی ہے۔

- (۲) یہ معیاری علم ہے، عام جرمی علوم میں اس کا شمار نہیں ہے۔
 (۳) گو اس کو عملی زندگی سے خاص تعلق ہے، لیکن اسکو عملی علم کہنا صحیح نہیں ہے۔
 (۴) فن کہنا اور بھی غیر صحیح ہے۔
 (۵) کردار کو کوئی فن قرار دینا تو قطعاً غلط ہے۔
 (۶) علم کردار کی اصطلاح بھی قابل اعتراض ہے، اسلئے کہ نصب العین کردار کی تحقیقات کی جو نوعیت ہے وہ علمی سے زیادہ فلسفیانہ ہے۔

تعلیق

جرمی اور معیاری علوم

جرمی اور معیاری علوم میں جو تفریق کی گئی ہے، اس کی اصل کتاب میں مزید تفصیل ملے متوقع ہوتی، اس لئے ایک تعلیق کے ضمن میں مطالب علم کو اس امر پر متنبہ کر دینا بہتر معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں جو فرق بتایا گیا ہے، وہ بالکل قطعی نہیں ہے اور نہ اس کو جامع و عام سمجھنا چاہئے۔ غور کرنے سے شکوہ خود معلوم ہوگا کہ بہت سے علوم جو دراصل جرمی

لے پروفیسر نے ”مسئلہ کس دامن“ درپائل آف کانٹیکٹ، کے نام سے جو نہایت ہی اہم کتاب لکھی ہے، اس میں بہت شد و مد سے مخالفت کی گئی ہے، کہ اخلاقیات کو فلسفیانہ علم نہ سمجھنا چاہئے۔ جے اس عمل وغیرہ بعض اور لوگوں نے بھی فریادیں ہی رائے اختیار کی ہے۔ لیکن اس مخالفت کا عام نتیجہ اس بات کی طرف لے جاتا ہے، کہ اخلاقیات سرے سے کوئی علم ہی نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان معنفین نے اخلاقی تحقیقات کے ان پہلوؤں کی جانب توجہ دلانے میں، جو زیادہ تر خالص واقعاتی حیثیت رکھتے ہیں، ایک اہم خدمت انجام دی ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ پہلو اخلاقیات کی بہت زیادہ صحیح طور پر علم لا جمل سے متعلق ہے۔ علم الاخلاق کی حقیقت و موضوع کے متعلق ایک پوسٹ گو کسی قدر عجیب طویل کروتس کی کتاب دنلا سنی آف دی پریکٹیکل، میں ملے گا۔

ہیں، اُن میں بھی معیاری نوعیت کے عناصر موجود ہیں۔ اسکی توضیح کے لئے ہیئت کے اُس عالم کا قول خوب ہے، جس نے اُس سوال کا جواب کہ ”سیارے کس طرح حرکت کرتے ہیں؟“ یہ دیا تھا کہ ”یہ تو میں نہیں جانتا کہ سیارات کس طرح حرکت کرتے ہیں، البتہ یہ بتا سکتا ہوں کہ اُن کو کس طرح حرکت کرنی چاہیئے، اگر اُن کا وجود ہے!“ اس میں شبہ نہیں کہ یہ جواب بہت عجیب معلوم ہوتا ہے، لیکن اس سے یہ حقیقت روشن ہو جاتی ہے کہ جرمی علوم میں بھی ایسی ہیئت ہی بائیں ہیں، جو ذہنی معیار کے تابع ہوتی ہیں۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ مادہ الطبیعیات کے طلب کو اپنے مطالعہ میں تھوڑی سی ترقی کے بعد معلوم ہو جائے گا، کہ قانون علت و معلول جیسے اصول تک بقول کینٹ کے ایسی چیزیں ہیں جو ہمنوائی کے لئے وضع کر لی گئی ہیں۔ اسی طرح دوسری طرف وہ علوم جو خالص معیاری ہیں، وہ بھی ایک معنی کر کے صرف ”کیا ہونا چاہیئے“ کہتے ہیں، بلکہ ”کیا ہے“ کہتے بھی بحث کرتے ہیں۔ منطق کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ اس میں فکر صاحب سے بحث ہوتی ہے، لیکن ایک نہایت صحیح معنی کی بنا پر یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے، کہ غیر ضابط فکر، فکر ہی نہیں ہے، اور اس نقطہ نظر کی رو سے منطق کو فکر میں من حیث فکر کے اصول سے بحث ہوگی۔ علیٰ ہذا جس چیز کو ہم حسین نہیں مانتے، اُس کی نسبت دعویٰ ہو سکتا ہے، کہ ہم اُسکو حقیقت میں جانتے ہی نہیں، اور جو فعل غیر نہیں ہے وہ اپنے پورے معنی میں مرہ سے فعل ہی نہیں ہے۔ لہذا جرمی اور معیاری علوم میں جو فرق بیان کیا گیا ہے، وہ اس قسم کا ہے، جو بڑی حد تک، وسعت مطالعہ کے بعد ٹوٹ جاسکتا ہے۔ اصل میں اس فرق کا شملہ بھی اُسی طرح کی سہولت پیدا کرنے والے فرق و امتیازات میں ہے جیسے کہ جس اور فکر، علم اور ارادہ، روح اور مادہ وغیرہ میں بیان کئے جاتے ہیں، جبکہ ابتدا میں ضرورت ہوتی ہے، لیکن بتدریج ترقی نظر کے ساتھ ساتھ فنا ہوتے جاتے ہیں۔ تاہم اتنا پھر بھی صحیح ہے، کہ عمومی جرمی علم مثلاً علم نباتات و علم افعال الاعضاء وغیرہ کا اصلی مقصد تجربہ کے واقعات کو کسی

۱۔ یعنی یہ ثابت کرنا مشکل ہے، کہ عالم میں واقعی علت و معلولات کا سلسلہ ہے، البتہ ذہن چاہتا ہے، کہ ایسا ہونا چاہیئے، اس لئے اپنی یا نظری کی ہمنوائی کے لئے اُس قانون کو وضع کر لیا ہے۔ م۔
۲۔ افعال الاعضاء کی صورت میں یہ بیان اس حد تک ترمیم طلب ہے کہ یہ علم، وظائف حیات پر اُن کی معیاری حالت سے بحث کرتا ہے۔

ایک رشتہ میں صرف منسلک کرنا یا انکی تنظیم وترتیب ہوتی ہے، بخلاف اس کے منطقی و اخلاقیات کو امثلاً معیار حکم سے بحث ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کتاب میں علم کی تفریق و تقسیم پر کوئی مفصل و جامع بحث نہیں ہو سکتی؛ تاہم اُمید ہے کہ ذیل کی ایک سوئی سی تقسیم سے ان کے باہمی علائق کا اندازہ ہو جائیگا۔

۱۔ عام علم، مثلاً علم نباتات، علم الحیات، تشیح و طبقات الارض وغیرہ کی نسبت مجموعی حیثیت سے یہ کہنا درست ہوگا؛ کہ یہ خاص خاص صنف کے واقعات کی تحقیق و تنظیم کی کوشش کرتے ہیں۔

۲۔ معمولی تجربی علم، مثلاً ریاضیات، میکانیات، ہیئت کے زیادہ نظری حصوں میں بھی واقعات ہی کی تفصیل و توجیہ ہوتی ہے؛ لیکن اس توجیہ کے لئے ایسے مفروضات سے کام لینا پڑتا ہے، جو اکثر فیہنی معیار کو مستلزم ہوتے ہیں؛ مثلاً ریاضیات کہ اس میں خط مستقیم وغیرہ کے کامل معیاروں کو ماننا پڑتا ہے۔

۳۔ معیاری علم مثلاً منطق، جالیات اور اخلاقیات ان میں امثلاً جزئی واقعات سے نہیں، بلکہ معیار حکم سے بحث کی جاتی ہے۔

۴۔ عملی علم، مثلاً طب، تعمیر خطابت وغیرہ میں یہ ہوتا ہے کہ ان معیاروں کو پیش نظر رکھ کر اصول عمل قائم کئے جاتے ہیں۔ اس طرح تمام معیاری علوم عملی بنائے جاسکتے ہیں۔ رہے فنون تو ان کا کام اپنے اصلی معنی میں خاص خاص نتائج کے پیدا کرنے کے لئے، خاص خاص صنف کے عملوں کا انجام دینا ہے۔ عملی علوم کے وضع کردہ اصول کے تابع ہوتے ہیں، اور عملی العموم اس قسم کے ایک سے زائد عملوں کے محتاج ہوتے ہیں۔

۵۔ جو علم انگریزی میں "جوبی" کا لاحقہ رکھتے ہیں، مثلاً جیولوجی، بیولوجی، سائکولوجی، سوشیولوجی، وہ عملی العموم جزیمہ علوم ہوتے ہیں، اور جو "اک" کا لاحقہ رکھتے ہیں، مثلاً میتھیمٹکس، میکینکس، لاجک، ایتمکس وغیرہ، وہ زیادہ تجربی و معیاری ہوتے ہیں۔ مگر یہ صرف ایک تخمینی حد تک درست ہے اور وہیں بھی اگر ہدایت "کے لاحقہ کو" اک "والے علوم کے ساتھ خاص کر لیا جائے تو یہ فرق قائم ہو سکتا ہے جیسا کہ ایک منسک ہے۔ ریاضیات، اخلاقیات، منطقیات، جالیات وغیرہ کے لئے مستعمل ہے۔

ایک بات اور بھی یاد رکھنے کی ہے، کہ جس علم کو ایک علم سمجھا جاتا ہے، وہ اکثر ایسے عناصر پر مشتمل ہوتا ہے کہ اگر ان کو الگ الگ کر کے دیکھا جائے، تو یہ ایک علم مذکورہ بالا کی نوعیت کا تمام علم سے یکے با دیگر متعلق نظر آنے کا۔ مثلاً علم سیاست تمدن کو نوک پر دیکھتا ہے، اس میں تاریخی حیثیت سے تجارتی زندگی کے واقعات، اور ان کی تنظیم سے بحث ہوتی ہے یہ جزئی علم ہے اور اس لحاظ سے کہ اس میں قاطبہ کی کامل آزادی کے احوال اور ان کے نتائج سے بحث ہوتی ہے یہ ایک تجربی علم ہے۔ اس نقطہ خیال سے کہ کاریاں ہی آزادی کا اس میں ایک ایسا معیار قائم کیا جاتا ہے، جس کے مطابق تجارتی زندگی کے واقعات چلنے چاہئیں یہ معیاری علم بن جاتا ہے اور جب یہ اس معیار کو اصحاب سیاست، ارباب تجارت اور اہل حرفہ، یا اجتماعی مصلحین کی رہنمائی کے لئے استعمال کرتا ہے تو اس کی حیثیت ایک علمی علم کی ہو جاتی ہے۔ اور پھر جب مختلف طبقے کے لوگ اپنے معمولی فہم و ذوق کی رہنمائی میں اس سے کام لیتے ہیں تو یہ فن بن جاتا ہے، جس کے لئے اس مخصوص علم کے جاننے کے علاوہ اور بھی مختلف قسم کی معلومات کی حاجت پڑتی ہے۔ لہذا معلوم یہ ہوا کہ علوم کی ترتیب و تقسیم کا کام اتنا سہل و آسان نہیں ہے، جیسا کہ اصل کتاب کے پڑھنے سے طلبہ کو خیال پیدا ہوا ہوگا۔ ہمارے موجودہ مقصد کے لئے جو فرق و امتیاز خاص طور پر اہمیت رکھتا ہے، وہ جزئی اور معیاری علوم کا باہمی فرق ہے، یعنی ایک تو وہ علوم ہیں، جن کو اصل تعلق کسی صنف کے خاص واقعات سے ہوتا ہے، اور دوسرے وہ جن کو بالذات کسی ذہنی معیار سے بحث ہوتی ہے۔ علم النفس اور منطق جنکو تم غالباً اخلاقیات سے پہلے پڑھ چکے ہو تجلی علی الترتیب جزئی و معیاری کے زیر بحث فرق کی پوری مثال ہیں۔ علم النفس شعور کے واقعات سے بحث کرتا ہے جس میں وہ واقعات بھی داخل ہیں، جو حکم و استدلال کے کام آتے ہیں اور منطق میں حکم و استدلال کی صحت و صواب کے معیار سے بحث ہوتی ہے۔

باب دوم

اخلاقیات کا دوسرے علوم سے تعلق

۱۔ تمہید

اوپر جو کچھ بیان ہوا، اُس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقیات کا تعلق علوم کے اُس شعبے سے ہے، جس کا نام فلسفہ ہے۔ فلسفہ کی عام ماہیت و تقییمات کا سوال ایک حد تک مختلف فیہ مسئلہ ہے؛ اور یہاں اس بحث میں پڑنا یقیناً ہمارے دائرہ سے باہر ہے؛ البتہ ذیل کی تشریحات سے امید ہے، کہ طالب علم کو مدد ملے گی، اور زیادہ غلط فہمی نہ واقع ہوگی۔ باقی آگے چل کر فلسفہ کے وسیع مطالعہ کے بعد اگر اُس کو ہماری تشریحات میں کچھ ترمیم کی ضرورت محسوس ہو، تو اس کو وہ بجائے خود کر سکتا ہے۔

فلسفہ عبارت ہے ماہیت تجربہ کی من حیث المجموع تحقیق و مطالعہ سے۔ خاص خاص علوم میں ہمارے تجربہ کے خاص خاص حصوں سے بحث ہوتی ہے، لیکن فلسفہ اپنے عام و مرکزی اصول کی روشنی میں اسکو من حیث المجموع سمجھنا چاہتا ہے۔ اس کے لئے وہ عالم کے مختلف عناصر کی تحلیل اس حیثیت سے کرتا ہے، جس حیثیت سے، کہ یہ عالم ہمارے علم میں آتا ہے۔ فلسفیانہ بحث و تحقیق کا یہی شعبہ ہے جس کو صحیح طور پر علمیات کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد دوسری بحث تجربہ کے مخدات عناصر کی اصل پیدائش کا پتہ لگانا ہے، یعنی اُس عمل کی تحقیقات جس سے افراد اور اقوام کے شعور میں تجربہ کا نشو و نما ہوتا ہے، یہ علم النفس کا کام ہے۔ اس شعوری تجربہ اور اس کے نشو و نما کی تحقیق نفوس سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ دو اجزا پر مشتمل ہوتا ہے، ایک حصہ تو ان واقعات کا ہوتا ہے جن کا مختلف طریقوں سے ہلکو شعور چھو رہا ہے اور دوسرا حصہ نصب العینوں کا ہوتا ہے۔ شعور کے خاص خاص واقعات کی بحث تو خاص خاص علوم سے متعلق ہے، یا فلسفہ کے جس شعبے میں اُن پر گفتگو ہو سکتی ہے، وہ فلسفہ طبعی ہے۔

باقی تجربہ کا دوسرا جز یعنی نصب العین، اس کی تین قسمیں ہیں، جو شعور کے علمی، احساسی، اور ارادی تین رخنوں کے بالمقابل پائی جاتی ہیں، ان کا نام صداقت، حسن، اور خیر ہے، جو علی الترتیب منطق، جمالیات اور اخلاقیات تین علموں کا موضوع ہیں۔ سب سے آخری سوال یہ پیدا ہوتا ہے تجربہ کے مختلف عناصر جو حقیقت رکھتے ہیں، اس کی کیا حیثیت و نوعیت ہے۔ تحقیقات کے اسی شعبہ کا صحیح نام علم الوجود ہے علم کے ان مختلف شعبوں میں پہلے اور آخری یعنی طبیات اور علم الوجود کے ڈاٹھے ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں اور انہی دونوں کے مجموعے کا نام مابعد الطبیعات ہے جو الف سے ی تک تمام علوم فلسفہ کو محیط ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقیات مع منطق و جمالیات کے علم النفس اور مابعد الطبیعات کے بیچوں بیچ میں واقع ہے، اور ان علوم کے باہمی تعلق کو ہم نے اوپر جس طریقے سے بیان کیا ہے، اس کی نسبت چاہئے جو کچھ بھی خیال کیا جائے، لیکن اتنا عام طور پر مسلم ہے کہ اخلاقیات کو منطق و جمالیات میں سے ہر ایک کے ساتھ نہایت ہی قریبی رابطہ ہے۔

ان کے علاوہ مزید تامل سے اور بھی مختلف علوم ایسے نظر آتے ہیں، جنہیں اخلاقیات کو قریب کا تعلق ہے، جن میں سے بعضوں کا یہ محتاج ہے اور بعض خود اس کے محتاج ہیں۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ ان تعلقات کی کسی قدر اور توضیح کر دی جائے، گو ظاہر ہے کہ یہاں اس بحث کی پوری تفصیل ممکن نہیں ہے۔

۲۔ طبیعات اور اخلاقیات | طبیعیات کا تعلق اخلاقیات سے بہت ہی خفیف ہے۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں، کہ طبیعیات کے مسئلہ تعلیل (علت و معلول)

کا اخلاقیات پر ایک خاص اہم اثر پڑتا ہے، اس لئے کہ اخلاقیات میں ارادہ کی آزادی یا اختیار کو بطور اصول موضوعہ کے پہلے ہی فرض کر لینا پڑتا ہے، اور قانونیت و معلول کی عالمگیری کا نظریہ اسکے منافی پڑتا ہے۔ یہ بحث آگے ایک باب میں آئیگی۔ درست صرف اتنا بتادینا کافی ہو گا، کہ اس منافات و تصادم کا خیال ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔

بے شک اخلاقیات کو بالواسطہ طبیعیات سے اتنا ضرور تعلق ہے، کہ طبعی قوانین کے جاننے سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ مختلف قسم کے کردار کے نتائج کی پیشین گوئی زیادہ صحت و یقین کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ لیکن ہمارا یہ جاننا، کردار کے صرف جزئیات یا تفصیلات میں کام آ سکتا ہے، نفس ان کلی اصول پر راجح ہمارے کردار یا پال چلن کی رہنمائی کرتے ہیں، اس کا کوئی اثر نہیں۔ آج کل کے زمانے میں ایک عقلمند آدمی سمندر اور ستاروں سے کم اور گندمی آب ہو اسے اُس سے زیادہ ڈرے گا۔ جانتا کہ پہلے زمانے میں اسی عقل کا آدمی ڈرتا؛ لیکن ان جزئی اختلافات کا جو ترقی علم کا لانا ہے اس عام بحث پر کہ اصولاً کس قسم کی چیزوں سے ہلکو ڈرنا چاہیے، وہ کس قسم کی چیزوں سے ڈرنا نہیں چاہیے، کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مختصراً یہ کہ علم طبعی، نفس حیات اخلاقی کی ماہیت، اُس ماحول کے سمجھنے میں زیادہ مفید، معاون ہوتا ہے، جس میں کہ حیات اخلاقی بسر کی جاتی ہے۔

۳۔ علم الحیات اور اخلاقیات | اخلاقیات کو علم الحیات کے ساتھ نسبت اُس سے زیادہ قریب کا تعلق ہے، جتنا کہ طبیعیات یا علمِ کیمیا کے ساتھ ہے، لیکن یہ تعلق بھی قیامت میں بالواسطہ ہی ہے۔ انسان کے بہت سے انتہائی مقدس فرائض کا عمار عضو یا حیالات کی رعایت پر ہے، لیکن یہ فرائض جن عام اصول پر مبنی ہیں وہ عضو یا حیالات میں براہ راست پڑے بغیر طے ہو سکتے ہیں۔ اور علم و افعال الاعضاء کے کسی جدید اکتشاف کا ان کی اصولی حیثیت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ نظریہ ارتقاء کی بنا پر البتہ حال کے بعض مضامین نے لکھا ہے، کہ علم الحیات اور اخلاقیات میں باہم اُس سے بہت زیادہ بنیادی تعلق ہے، جتنا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے؛ لوگ سمجھتے ہیں، کہ کردار کے بُرے بھلے ہونے کی علامات یہ ہے کہ وہ زندگی کی ترقی و نشوونما میں معین ہے یا نہیں؛ اور اس علامت کی بنا پر ادنیٰ سے ادنیٰ جاندار مخلوق کے افعال و کردار کو بھی اُسی طرح نیک و بد کہا جاسکتا ہے، جس طرح انسان کے کردار کو کہا جاتا ہے۔ اس خیال پر مزید گفتگو آگے

۱۔ اس بحث پر خصوصیت سے اسپنسر کی اصول اخلاقیات (کرنسپل آف ایٹھکس) دیکھنی چاہیے۔

کسی موقع پر آئیگی۔ سر دت صرف اتنا کہ دنیا کافی معلوم ہوتا ہے کہ کردار کا لفظ اخلاقیات میں جس مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے، وہ غیر ذی عقل مخلوق کے لئے کوئی معنی نہیں رکھتا؛ اور زندگی کا نشو و نما ذی عقل ہستی کی غرض و غایت کا صرف ایک تہی یا ماتحتی جز ہے۔ لہذا علم الحیات کو اخلاقیات سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ہے۔ حیوانات کی زندگی کے مطالعہ سے، بلاشبہ، اخلاقی شعور کی ترقی پر کافی روشنی پڑتی ہے؛ لیکن یہ صرف اُس حالت میں کہ حیوانی زندگی کا مطالعہ علم النفس کے نقطہ نظر سے کیا جائے، نہ کہ خالص علم الحیات کی نگاہ سے۔

۴۔ علم النفس اور اخلاقیات۔

علم النفس کو اخلاقیات سے جو تعلق ہے، وہ البتہ زیادہ قریب کا اور زیادہ اہم ہے۔ لیکن اس میں بھی ایسا کو دوسرے پر موقوف سمجھنے میں مبالغہ نہ کرنا چاہیے۔ جس طرح منطق کا موضوع صواب فکر ہے، اسی طرح اخلاقیات کا موضوع صواب کردار ہے۔ مگر اس سے دونوں میں سے کسی کو بھی براہ راست بحث نہیں ہوتی، کہ فکر صائب یا کردار صائب تک پہنچنے کی کیا صورت ہے۔ تاہم اساس، خواہش اور ارادے کے مباحث کو اخلاقیات کا متعلم نظر انداز نہیں کر سکتا؛ بالکل اُسی طرح جس طرح منطق کا متعلم تقسیم، استدلال اور حکم لگانے کے طریقوں کو نہیں نظر انداز کر سکتا؛ حالانکہ یہ تمام مباحث اصولاً علم النفس کے دائرہ کے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ علم النفس، جیسا اوپر بیان کیا جا چکا ہے، جس طرح منطق و جمالیات کی طرف رہنمائی کرتا ہے، اُسی طرح اخلاقیات کی طرف بھی لیجاتا ہے۔

البتہ اس ضمن میں ایک اور اہم بات قابل توجہ ہے، جس کا پہلے ذکر نہیں آیا ہے۔ ہمارے اکثر افعال ایسے ہیں، جن کی اخلاقی حیثیت بہت زیادہ ان علاقوں پر مبنی ہوتی ہے،

۵۔ باقی ”تحت البشہ ہی“ اخلاقیات کی جو بحث ہے، وہ بھی صرف اُسی حد تک جائز ہے، جس حد تک ہم نیچے درجہ کے حیوانات کو شعور ذات کے کسی نہ کسی تہیکے ساتھ متصف کرتے ہیں۔ دیکھو میوزیم کی عناصر اخلاقیات Elements of Ethics. صفحہ ۲۱۲، نیز کتاب ہا کا اس کے بعد والا باب۔

جو ہم اپنے دوسرے اپنائے جنس کے ساتھ رکھتے ہیں۔ علم النفس کو اصولاً شعور انفرادی کے نشوونما سے تعلق ہے، اور اجتماعی واقعات کی بحث اس میں صرف بتدریج آجاتی ہے۔ لیکن ذہنی نشوونما پر خصوصاً اجتماعی پہلو سے بھی بحث ہو سکتی ہے، مثلاً وحشی قوموں کے مختلف عوائد رسوم اور زبان وغیرہ کے مطالعہ سے اس پر روشنی پڑتی ہے کہ انسان کے نفس نے اپنے اجتماعی ماحول کے تعلق کے ساتھ کس طرح بتدریج ترقی کی ہے۔ علم الاجتماع کی جامع اصطلاح اسی قسم کے اجتماعی واقعات کے لئے استعمال کی جاتی ہے، اور اخلاقیات کو خالص انفرادی علم النفس کی بہ نسبت، اُن نفسی واقعات سے زیادہ براہ راست تعلق ہے جو اجتماعی پہلو رکھتے ہیں۔

۵۔ منطق، جمالیات،
اور انہیات۔

یہ تینوں علوم، جیسا کہ ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں، اصلاً ایک ہی نوع کے ہیں یعنی معیاری، ان کو واقعات اور اُن کے باہمی علائق سے بحث نہیں ہوتی، بلکہ معیار سے۔ منطق کا موضوع

صحیحہ و صداقت ہے۔ جس میں فکر کے مختلف طریقوں پر صحت و صداقت کی بنا پر گفتگو ہوتی ہے۔ اسی طرح جمالیات اور اخلاقیات کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ اُن کو قدر و قیمت سے تعلق ہے۔ جمالیات میں معیار حسن سے بحث ہوتی ہے، یا یوں کہو کہ احساس حسن کی قیمت سے اخلاقیات میں معیارِ خیر سے بحث کرتا ہے، یعنی عمل کی قدر و قیمت سے، جس کو فضیلت کے لفظ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ غرض صحت، قیمت اور فضیلت ان تینوں علوم کے موضوع بحث قرار دئے جاسکتے ہیں، لیکن یہ ایک حد تک نقطوں کا کھیل معلوم ہوتا ہے۔ تاہم اتنا قطعی ہے کہ یہ تینوں ایک دوسرے سے نہایت گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ اخلاقیات کو کردار کی منطق کہا جاسکتا ہے، یعنی یہ کردار اور اس کے نصب العین کے باہمی توافق

نصب العین ترجمہ ہے آئیڈیل کا۔ انگریزی میں اس لفظ کا اشتقاق چونکہ لفظ "آئیڈیا" سے ہوا ہے، لہذا آج، برتھ دہیم کے بعد سے "تصور" کے معنی میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے، اور اس کے اسم صلت "آئیڈیل" سے مراد اکثر محض ذہنی، تصویری یا خیالی شے ہوتی ہے، اس لئے غلط فہمی ہو سکتی ہے کہ اخلاقی آئیڈیل بھی محض خیالی ہی چیز ہے، جس کا واقعات کی دنیا میں کوئی تحقق نہیں ہوتا۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ اخلاقیات میں آئیڈیل کے معنی مثال، یا نمونہ یا معیار کے ہیں۔ جس کے مطابق واقعی افعال پائے جاسکتے ہیں۔ (دارودیس "نصب العین" کی اصطلاح سے اس غلط فہمی کا حوالہ نہیں ہے۔

کے شرائط سے بحث کرتا ہے، جس طرح مطلق میں فکر اور معیار فکر کے باہمی توافق کے جو شرائط ہیں ان سے بحث ہوتی ہے، اسی طرح خیر کی بحث جمیل کی بحث سے بہت زیادہ قریبی تعلق رکھتی ہے۔ اتنا قریبی کہ یونانی میں ایک ہی لفظ حسن اور خرافت اخلاقی دونوں کے لئے ایک ساں طور پر استعمال ہوتا تھا۔ عہ آئی میں بھی ”حسن تقدس“ کا فقرہ مستعمل ہے، اور آج کل بھی ”روح جمیل“، ”حیات جمیل“ وغیرہ کی تعبیرات جا بجا ملتی ہیں، گو ان سے مقصود خالص اخلاقی فضیلت کی بجائے، عام طور پر مذہبی نیک و اتقا ہوتا ہے، اور بتایا جا چکا ہے کہ یونانی فلاسفہ، اخلاقی کردار کو بھی چونکہ فن (آرٹ) خیال کرتے تھے، اس لئے وہ رحمت میں پڑ گئے۔ تھے، اور آج کل ان دونوں کو جسطرح بتین طور پر الگ کر دیا گیا ہے، وہ حقیقت میں علمی وضاحت کی ایک ترقی ہے۔ اخلاقی زندگی کو جب جمیل کہا جاتا ہے تو ایک حد تک اس کا محض ظاہری پہلو پیش نظر ہوتا ہے، یعنی وہ ارادہ کا فعل ہونیکے بجائے گویا اس کا ایک اثر یا نتیجہ سمجھی جاتی ہے، اور اہل یونان اخلاقی زندگی کو جو ایک طرح کا فنی حسن سمجھنے کی طرف مائل ہو گئے، تو اس میں شک نہیں کہ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی، کہ وہ اسکے باطنی پہلو تک پوری طرح نہیں پہنچے تھے (جس کے لئے ہم بڑی حد تک عیسائیت کے مرہون ہیں) ورنہ جب ہم دیکھتے ہیں، کہ حیات اخلاقی کے اندر ارادہ کی ایک جنگ پوشیدہ ہے تو پھر یہ مشکل ہی سے جمیل نظر آتی ہے۔ خود مذہبی مفہوم میں بھی جب ہم حسن تقدس، روح جمیل، حیات جمیل کے فقرے بولتے ہیں، تو علی العموم یہی خیال ہوتا ہے، کہ جن اشخاص کے ذکر میں ہم ان کو استعمال کر رہے ہیں، وہ فاعل نہیں، بلکہ گویا ایک طرح کے انفعالی آثار و نتائج تھے۔ تاہم اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا، کہ نیکو کاری کی کسی اعلیٰ شخصیت کے تصور سے، ہر کو ایک خاص طرح کے احساس حسن کی لذت ضرور ملتی ہے، اور بعض حیثیات سے تو آج کل کا مصنف بھی نیکی کو ایک طرح کا حسن سمجھنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ لیکن خیر اور جمیل کے باہمی تعلق کی بحث چونکہ اتنی دشوار ہے، کہ روادری میں اس کو نہیں لچھرایا جاسکتا، اس لئے یہاں ہم اسکو

لے ہم بھی اردو میں حسن عمل، وغیرہ استعمال کرتے ہیں۔ م۔

آگے نہیں بڑھانا چاہتے۔

۶۔ مابعد الطبیعیات اور صداقت اور قیمت کی بحث آپ سے آپ حقیقت کے مسئلے سے دوچار کر دیتی ہے فکر کی باہمی استواری و توافق سے اخلاقیات۔

ہجو عارضی اطمینان ہو جاسکتا ہے۔ لیکن یہ اطمینان زیادہ دیر تک نہیں قائم رہ سکتا؛ اور فوراً اس فکر کی واقعات خارجی کے ساتھ توافقی واقعات کی بحث پیدا ہو جاتی ہے، جس کا نام منطق استقرار ہے۔ اس سے پھر آخری و انتہائی حقیقت کا سوال چھڑ جاتا ہے۔ اسی طرح حسن کی بحث میں ابتدا ہو کر اس سے تشفی ہو جاسکتی ہے کہ حین نام ہے خوش آئند کا لیکن فوراً ہی اس تحقیق کی غلطی ہوتی ہے، کہ جن چیزوں کو ہم خوش آئند سمجھتے ہیں، ان کی یہ خوش آئندگی کس حد تک حقیقی ہے، اور کس حد تک محض ظاہری دھوکا۔ غرض اس طرح یہ دونوں منطق و جمالیات، چیزیں ہم کو مابعد الطبیعیات کی تحقیقات سے دوچار کر دیتی ہیں۔ یہی حال اخلاقیات کا بھی ہے۔ جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ علمی زندگی کی قیمت کا کیا معیار ہے، تو انسانی ہستی کی اصل حقیقت، اور عالم وجود میں اُسکی جو جگہ یا حیثیت ہے، اس کا سوال پیدا ہو جاتا ہے، بلاشبہ یہ ممکن ہے، کہ علم الوجود کے ان مسائل میں پڑنے سے بغیر منطق، جمالیات اور اخلاقیات میں ہم ایک خاص حد تک جاسکیں، لیکن بالآخر ان مسائل سے بھی ہجو سامنا کرنا ہی پڑتا ہے۔

۷۔ اخلاقیات اور یہاں تک ان علوم کا بیان تھا، جنہر اخلاقیات کو معنی کہا جاسکتا ہے۔ اب آگے علم کے ان شعبوں کا مختصر ذکر ہے جو اخلاقیات پر مبنی ہیں۔ یہ سب کی سب فلسفہ سیاسی یا اجتماعی کے عام

عنوان کی تحت میں رکھے جاسکتے ہیں۔ کردار کی بحث، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، لازماً حیات اجتماعی کی بحث کی طرف لیجاتی ہے۔ ایسی انسانی ہستی کا، جسکو کسی دوسرے بھیجنس فرد سے قطعاً کوئی تعلق نہ ہو، تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ آدمی ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی جماعت کا جز ضرور ہی ہوتا ہے۔ بقول ارسطو کے کہ انسان نام ہے حیوان اجتماعی کا۔ لہذا معلوم یہ ہوا، کہ علم اخلاق کو علم سیاست سے نہایت گہرا تعلق ہے۔ کسی فرد کے فضائل اخلاقی پر نظر کرنے کے لئے ضروری ہے، کہ اس جماعت پر

نظر کی جائے، جس کا وہ فرد ہے، اور دیکھا جائے، کہ یہ اسکی زندگی کے نشوونما میں کس کس طرح تعین یا مداخلت ہوتی ہے۔ نیز جو منصب العین ہم افراد کے لئے مقرر کرتے ہیں، اسی سے جماعت کے لئے بھی ایک ایسا نصب العین نظام نکلتا ہے، جو افراد کے اعلیٰ مقاصد کی تکمیل کے لئے موزوں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر استدلال نے یہاں تک کہہ دیا کہ اخلاقیات حقیقتہً سیاسیات ہی کا ایک جز ہے لیکن اس کو صحیح ماننے کے لئے ہم کو سیاسیات کا لفظ بہت وسیع مفہوم میں استعمال کرنا پڑ گیا۔ جس کے لئے شاید فلسفہ اجتماع کی اصطلاح زیادہ بہتر ہوگی۔ لیکن اس سے قطع نظر کر کے اگر سیاسیات کو اپنے معمولی ہی مفہوم میں رکھا جائے جب بھی یہ ماننا پڑتا ہے کہ اخلاقیات کو اس سے بہت ہی قریب کا تعلق ہے۔

۸۔ اخلاقیات اور فلسفہ سیاسی، جس کے ساتھ اخلاقیات کو اس قدر قریبی رابطہ ہے، اس کا ایک شعبہ سیاست مدن ہے، جسکو آج کل بہت اقتصادیات۔

زیادہ اہمیت دی جاتی ہے۔ اقتصادیات میں بھی اخلاقیات کس طرح حسنات سے سمجھتی ہوتی ہے یعنی اُن چیزوں سے، جو انسان کے بعض مخصوص اغراض و مقاصد کے لئے کوئی قیمت رکھتی ہیں۔ لیکن اخلاقیات میں جن حسنات سے سمجھتی ہوتی ہے، وہ وہ اعمال ہوتے ہیں جنکے ساتھ انسانی زندگی کے برترین مقصد کی تکمیل مشروط و وابستہ ہوتی ہے، بخلاف اسکے اقتصادی حسنات کی فہرست میں، صرف وہ چیزیں داخل ہیں، جنسے انسان کی کوئی نہ کوئی بشری حاجت پوری ہوتی ہو۔ لہذا اگر ہم کو اقتصادی حسنات کی قیمت و اہمیت کو حقیقی طور پر سمجھنا ہے تو اُن پر اخلاقی حسنات کی وابستگی کے ساتھ نظر کرنی چاہئے طعام، لباس، مکان وغیرہ اقتصادی حسنات میں داخل ہیں، اور اُن سے مختلف اغراض حیات پورے ہوتے ہیں، مثلاً زندگی کا بقا و قیام، اس کا نشوونما اور درازی، اطمینان و سلامتی وغیرہ وغیرہ۔ جس قدر یہ مقاصد اہم ہوں گے، اُسی قدر ان حسنات کی قیمت زیادہ ہوگی اور ان مقاصد کی اہمیت کا فیصلہ ہماری زندگی

کے اصلی اور سب سے اعلیٰ مقصد ہی کو پیش نظر رکھ کر ہو سکتا ہے۔ لہذا اقتصادیات کے مطالعہ کے لئے اخلاق کا ایک حد تک علم ضرور ہے۔ مگر لوگوں نے اکثر اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے اور اقتصادیات پر بار بار اس طرح بحث کی جاتی ہے، کہ گویا ثروت بالذات مقصد زندگی ہے، اس غلطی کی بدولت اصلاح معاشرت کی راہ میں عللاً رکاوٹ، اور ہر رُپے بچنے طریقے سے حصول ثروت کی فکر میں لگے رہنے کی ہمت افزائی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اقتصادیات کے بعض اکابر مصنفین پر کار لائل در سکن وغیرہ علمائے اخلاق نے نہایت سختی سے نکتہ چینی کی ہے، اور اب یہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، کہ اخلاقیات اور اقتصادیات دونوں علموں کو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ رکھنا چاہئے، خصوصاً اس صورت میں، جب کہ اقتصادیات پر کسی حد تک بھی ایک معیاری و علمی علم کی حیثیت سے بحث کرنا ہے۔

۹۔ اخلاقیات اور تعلیمات۔

غالباً تم کو پہلے ہی سے معلوم ہو گا، کہ علم النفس میں ایسے بہت سے مباحث ہوتے ہیں، جنکو تعلیم سے خاص تعلق ہے۔ علم النفس کا اصلی وظیفہ، انسانی نفس کی مختلف قابلیتوں اور اُن کے طریق نشوونما سے بحث کرنا ہے۔ دماغی تعلیم و تربیت کے مسائل پر اس سے جو روشنی پڑتی ہے، وہ بالکل اُسی نوعیت کی ہے جو علم الاعضاء سے جسمانی تربیت پر پڑتی ہے۔ یہ مسئلہ کہ تعلیم کے ذریعے سے کس قسم کے اوصاف کو ترقی دینا اور غوی کرنا چاہیئے، ظاہر ہے، کہ تمام تر اس پر مبنی ہے، کہ ایک اچھے شہری میں کس قسم کے اوصاف موجود ہونے چاہئیں، یا یوں کہو، کہ جو اوصاف اخلاقی نقطہ نظر سے مطلوب ہیں۔

۱۰۔ اس بحث کے لئے کیتھی کی کتاب "سکوپ اینڈ متھول آف پولیٹیکل اکاؤنمی" یا زیادہ انتہا پسندی کی بارے کے لئے "دیواس" کی "پولٹیکل اکاؤنمی" کتاب ۲ باب ۵ دیکھو۔ اور انگریزیشن آف ایتھلکس جلد ۲ نمبر ۱۰ اور جلد ۲ نمبر ۲۔

۱۱۔ حال میں، خصوصاً انٹرنیشنل ایجوکیشنل لیگ کی بدولت تعلیم کے اخلاقی پہلوؤں پر بہت کچھ کام ہو چکا ہے جسکے لئے پروفیسر ام۔ اے۔ سیکر کی مرتبہ کتاب "مارل انٹرنیشنل ایسوسی ایشن ٹو لیننگ ان انٹرنیشنل ایجوکیشن" دیکھو۔

۱۔ خاتمہ بحث۔ اخلاقیات کا دوسرے علوم کے ساتھ جو تعلق ہے اُس کا یہ بیان محض نامکمل اشارات کی حیثیت رکھتا ہے، اور شاید طالب علم کے ذہن میں اس سے کافی وضاحت نہ پیدا ہو خصوصاً، جب کہ وہ ابھی کتاب کے ابتدائی حصہ میں ہے۔ تاہم اس سے علم اخلاقیات کی وسعت کا اندازہ ہو گیا ہوگا، اور اس کی قدرتی تقیبات کے سمجھنے میں جو آگے آئی ہیں ان اشارات سے مدد ملے گی۔ نیز ممکن ہے، کہ ایک مرتبہ پوری کتاب نظر سے گزر جانے کے بعد پھر جب دوبارہ اس باب کو پڑھا جائے تو امید ہے، کہ یہ بیان زیادہ بہتر طور سے سمجھ میں آ سکے۔

(۱۰)

یہ یقیناً نہ پیدا ہوگی، اور ترجمہ میں قدرے اور زیادہ یہ دشواری معلوم ہوگی۔ پڑھتے وقت اصل سے ضرور مقابلہ کر لینا بہتر ہوگا۔ م

باب سوم تقسیمات بحث

۱۔ تمہید۔

باب اول میں اخلاقیات کے جو معنی بیان کئے گئے ہیں، اگر ان کی سختی کے ساتھ پابندی کی جائے تو اس بحث میں کسی طرح کی تقسیمات قائم کر نیکی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ کیونکہ اس صورت میں ہمارا کام صرف اخلاقی نصب العین کی تحدید، اسکے اجزاء کی تحلیل، اور اس کی صحت سے بحث کرنا رہ جائے گا؛ جو عملاً ایک ہی شے کی بحث ہوگی۔ لیکن اس قدر سخت پابندی مشکل ہی سے ممکن ہے بہت سے مباحث ایسے ہیں، جنکا اخلاقیات کے محدود معنی میں، اس علم سے براہ راست کوئی تعلق نہیں، مگر ساتھ ہی اس کے سمجھنے کے لئے وہ اس قدر ضروری ہیں، کہ اخلاقیات کی کسی جامع کتاب سے ان کا حذف کرنا نہایت ہی دشوار ہے۔ ان خارجی مباحث کی نوعیت اوپر والے باب میں کسی حد تک بیان ہو چکی ہے؛ لیکن ذیل میں ہم زیادہ خصوصیت کے ساتھ بتلانا چاہتے ہیں، کہ ان سے اخلاقیات کے مختلف عنوانات بحث کیونکر پیدا ہوتے ہیں۔

سب سے پہلے اخلاقیات کے علم النفسی پہلوؤں پر توجہ ضروری ہے۔ یعنی یہ جاننا چاہئے کہ احساس، خواہش اور ارادہ کی کیا حقیقت ہے، محرک اور نیت کے کیا معنی ہیں، شعور میں ان کی کیا جگہ ہے، ضمیر کی کیا اصل و ماہیت ہے، اخلاقی حکم کن عناصر پر مشتمل ہوتا ہے، اور اسی طرح کی دوسری سمجھیں، جن کا اخلاقی نصب العین کی تحقیق سے پہلے سمجھ لینا تقریباً ناگزیر ہے۔ پھر ان علم النفسی مباحث سے تمدنی طور پر بعض اجتماعی پہلوؤں کی طرف جانا پڑتا ہے، کہ تمدن کے مختلف جوانب کی ترقی کے ساتھ، نوع انسان میں اخلاقی شعور کا کیونکر نشوونما ہوتا ہے۔ اس تحقیقات سے پھر اخلاقی نصب العین کی نوعیت و ماہیت کی بحث کے لئے راستہ

لکھتا ہے۔ مگر یہ بحث بھی ایک رنگتاریخی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ علم الاخلاق کی ترقی بھی جس رنگ پر پہنچی ہے، اس کے لحاظ سے، جب تک تمام کم و بیش صحیح رویوں کا ذکر نہ کر دیا جائے کسی ایک ہی نصب العین کو صحیح مان کر بیان کر دینا، ناممکن ہے۔ ان تمام رویوں پر نظر ڈال کر، اور صحیح نظریہ کی نام نوعیت سے متعلق ایک خیال قائم کر چکنے کے بعد جا کر ہم کہیں اس قابل ہو سکتے ہیں، کہ اخلاقی زندگی کے واقعات پر اس نظریہ یا نصب العین کو چسپاں کر سکیں۔ لہذا اس طرح مباحث اخلاقیات کی چار اصولی تقسیمیں ہوجاتی ہیں :- (۱)، شعور اخلاق کی نفسیاتی بحث (۲)، اخلاقی زندگی کا اجتماعی پہلو (۳)، اخلاقی معیار کے مختلف نظریات (۴)، اور اخلاقی زندگی پر اس معیار کا حل۔ اس کے بعد علم الاخلاق کی مابعد الطبیعیاتی حیثیت کی ایک بحث بڑھائی جاسکتی ہے، لیکن اس کو معیار اخلاق کے نظریات کی بحث سے مشکل ہی سے جدا کیا جاسکتا ہے، بلکہ وہ ناگزیر طور پر اسی میں آجاتی ہے، جیسا کہ ہم کو اپنی جگہ پر معلوم ہوگا۔

اب ان تقسیمات میں سے ہر ایک کی نسبت ذیل میں چند باتیں مختصراً بیان کی جاتی ہیں۔

۲۔ اخلاقیات کے نفسیاتی پہلو - اس عنوان کی اکثر باتوں پر علم النفس کی کتابوں میں، پوری بحث ہوتی ہے، جو ان کی اصلی جگہ ہے، لیکن اخلاق کی کتابوں میں خواہش اور ارادہ کے

متعلق خصوصیت کے ساتھ، بعض زیادہ اہم چیزوں کا ذکر کر دینا، مناسب سمجھا جاتا ہے، نیز ضمیر اور اخلاقی حکم کی بحث بھی ہمارے لئے اہم ہے، جس کی طرف خالص علم النفس کی کتابوں میں بہت سی سرسری اعتنا کیا جاتا ہے۔ ارادہ کے اختیاری اور غیر اختیاری ہونے کی بحث بھی ضروری ہے، اور گویہ ایک حد تک مابعد الطبیعیات کا سوال ہے، تاہم اخلاقیات کو اس کے جس پہلو سے براہ راست تعلق ہے، وہ زیادہ تر نفسیاتی ہی ہے لیکن علم النفس کے جن پہلوؤں سے اخلاقیات کو زیادہ گہرا رابطہ ہے، وہ اس کے اجتماعی پہلو ہیں، جس سے ہم علم الاخلاق کی دوسری تقسیم پہنچ جاتے ہیں۔

۳۔ اخلاقیات کے اجتماعی پہلو - علم الاجتماع اب تک اپنے دور طفولیت میں ہے، اور

اس کے موضوع کی قطعاً تحدید کرنا شاید قبل از وقت ہوگا، لیکن عمومی حیثیت سے ہم اتنا کہہ سکتے ہیں، کہ یہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے، کہ علم النفس کو وسیع کر کے اس کے اندر زندگی کے ایسے پہلوؤں کو داخل کر لیا گیا ہے، جو زیادہ تر اجتماعی حیثیت رکھتے ہیں یا اس میں زیادہ تر ایسی باتیں ہوتی ہیں، جن کو اخلاقیات سے بہت سہل علاقہ ہے۔ وحشی قوموں کی زندگی، زبان کے ابتدائی حالات، مذہب کے ابتدائی خیالات، وہم پرستیوں کی بنیاد، قانون و حکومت کے آغاز کی کیفیت، اس قسم کی بہت سی ایسی باتیں علم الاجتماع سے متعلق ہیں، جنکو کردار کے خیر و شر سے زیادہ واسطہ نہیں ہے۔ لیکن بایں ہمہ یہ چیزیں کردار ہی کے مختلف شعبوں میں، یا کردار پران کا اثر یقیناً پڑتا ہے، اور اس نقطہ نظر سے ان پر بحث کی جاسکتی ہے۔ نیز ان چیزوں پر خیر و شر نیک و بد کے احکام لگانے کی بنیاد، نوع انسان کے ارتقاء کی نہایت ہی ابتدائی منزل میں پڑ جاتی ہے، اور یہ احکام جس طرح نشوونما پاتے ہیں، یہ علم الاجتماع کے مباحث کا نہایت ہی دلچسپ حصہ ہوتا ہے۔ اخلاقیات کے محدود مفہوم میں یہ چیزیں مشکل ہی سے داخل ہو سکتی ہیں، لیکن اخلاقی مسائل کے مطالعہ کے لئے تیاری کے طور پر ان کا جاننا قریباً ناگزیر ہے۔

۴۔ نظریات متعلق
معیار اخلاق۔

اخلاقیات اپنے اصلی معنی میں درحقیقت اس نصب العین معیار یا مقصد کی بحث سے شروع ہوتا ہے، جس کی بنیاد کردار کے نیک یا بد، بڑے یا بھلے ہونے کا حکم

لگایا جاتا ہے۔ اس کے متعلق مختلف نظریات ہیں، اور گوان میں سے بعض اب بالکل رد ہو چکے ہیں، تاہم جو خاص خاص نظریات ہیں، ان سے قطع نظر نہیں کیا جاسکتا، خصوصاً اس لئے کہ یہ سب کی سب سرائی غلط نہیں ہیں بلکہ ہر ایک کسی نہ کسی اہم پہلو پر مشتمل ہے۔ لیکن ساتھ ہی طالب علم کو اس بات پر متنبہ رہنا چاہئے، کہ معیار کی تعریف و تحدید کے بارے میں یہ نزاعیں جو اکثر لا حاصل ہیں اور غلط فہمی پر مبنی ہوتی ہیں، اصل علم الاخلاق کا کوئی خاص جز نہیں ہیں۔ اس غلط فہمی سے بچنے کے لئے اس امر پر ایک سرسری نظر ڈال لینا

ضروری ہوگا کہ اخلاق کی عملی زندگی میں یہ نظریات یا اصول اخلاق کس طرح استعمال کئے جاسکتے ہیں، گو یہ بحث لازماً نہایت مختصر و نامکمل ہوگی۔

۵۔ عملی حیات اخلاقی

معیار اخلاق کے اس نظریہ پر متوقف ہوتی ہے۔ جو انسانی طور پر اختیار کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ہم یہ نظریہ اختیار کریں کہ معیار اخلاق ایسے قطعی اور اعلیٰ قوانین پر مشتمل ہے، جنکو ہر شخص کا کامل شعور و جدانی طور پر جانتا ہے تو اس صورت میں عملی حیات اخلاقی کی بحث ایک تائیدی و تحسینی کی نوعیت ہے۔ کچھ ہی زیادہ رہنمائی کی۔ اور ہم صرف یہ معلوم کر سکیں گے کہ فلاں فلاں زمانوں میں مختلف اسباب سے، ان قوانین کا شعور نوع انسان کے سوا دماغ میں ناقص یا ضعیف رہا، اور فلاں زمانے میں گو یہ قوانین شعور و سلم تو پورسی طرح تھے لیکن ان پر عمل بہت ہی کم تھا۔ ان واقعات کا تعلق، اصلی علم الاخلاق کے بجائے زیادہ تر علم النفس اور علم الاجتماع سے ہوگا۔ بخلاف اس کے، اگر ہم اس نظریہ پر پھنسیں کہ معیار اخلاق کسی خاص غایت پر مشتمل ہے مثلاً حصول مسرت، اگر کہ اس کو لوگ عام طور پر حاصل کرنا چاہتے ہیں، مگر صحیح اصول کے مطابق یا عقلندی کے ساتھ نہیں حاصل کرتے، تو اس صورت میں کم از کم عمومی حیثیت سے ایسے طریقوں کا بتلانا ضرور ممکن ہوگا، جس سے نوع انسان کی اخلاقی زندگی کو ترقی دیا جاسکے۔ ایسے قواعد بنائے جاسکیں گے جو ہمارے پیش نظر مقصد یا غایت کے حصول کیلئے زیادہ صحیح اور کامل وسائل کے طرف رہنمائی کر سکیں۔ یا اگر ہم نے یہ نظریہ قبول کیا کہ معیار اخلاقی ایک ایسے نصب العین سے عبارت ہے، جو کم یا زیادہ وضاحت کے ساتھ، انسانی شعور کے نشوونما کی ہر منزل میں موجود رہتا ہے، تو اس وقت یہ پتہ لگانا ممکن ہوگا کہ یہ نصب العین کن طریقوں سے وضاحت یا روشنی میں آتا ہے، اخلاقی زندگی کے عملی نشوونما میں، مثالوں سے اسکی کیونکر توجیہ و تشریح ہوتی ہے اور کسی نہ کسی حد تک اسکو زیادہ کمال کے ساتھ حاصل کرنے کی بھی راہیں بتائی جاسکتی ہیں۔ پہلے نظریہ کی بنا پر اخلاق کی عملی زندگی کا مطالعہ مشکل ہی سے کوئی اخلاقیاتی حیثیت رکھتا ہے۔ دوسرے نقطہ نظر کی رو سے اخلاقیات عملی زندگی کی اصلاح و رہنمائی

کیلئے تو امداد بنا سکتا ہے۔ تیسرے خیال کے موجب اخلاقیات کا اصلی ذلیفہ، اخلاق زندگی کی اصلاح نہیں، بلکہ اسکے عملی نشوونما کی حقیقت بتلانا ہوگا۔ غرض جب تک ہم معیار اخلاق پر بحث نہ کر لیں، اُس وقت تک یقین کے ساتھ اس کا فیصلہ ممکن نہیں کہ اخلاقیات کے اس حصہ بحث کی کیا نوعیت ہوگی۔ مباحث اخلاقیات کے اس حصہ کو کبھی عملی اخلاقیات بھی کہا جاسکتا ہے۔

۶۔ اس کتاب کا خاکہ۔ اوپر کے بیان سے معلوم یہ ہوا کہ اصول اخلاقیات پر جو کتاب جامعیت کے ساتھ لکھی جائے، اسکے قدرتی طور پر چار حصے

ہونگے، نیز ابعد الطبیعیاتی پہلو سے ایک پانچویں بحث اور بڑھائی جاسکتی ہے۔ لیکن جاری کتاب کا مقصد صرف ایک ابتدائی ناکہ پیش کرنا ہے؛ اور ضروری نہیں کہ اسکے مباحث و نقیسات اس قدر محیط و جامع نوعیت کے ہوں۔ چونکہ یہ کتاب اہل میں طلبہ کے لئے لکھی گئی ہے، جو علم النفس کی کوئی نہ کوئی کتاب اپنے نصاب میں اس سے پہلے پڑھ چکے ہونگے، اس لئے علم النفسی سمجھوں کو زیادہ طوالت دینے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ اجتماعی پہلوؤں کے متعلق یہ ہے کہ علم الاجتماع ابھی خود اس قدر نارسا حالت میں ہے کہ ایک ابتدائی و رسمی کتاب میں اسکے مباحث پر کوئی یقینی حکم لگانا بمشکل ہی ہوا ہوگا۔ ہاں کسی بڑی کتاب میں البتہ اسکے مختلف مباحث کی تفصیل ممکن ہو سکتی تھی لیکن یہاں تو اُن کا حذف کر دینا ہی بہتر ہوگا۔ لہذا علم الاخلاق کے ان محضوں کے متعلق جو باتیں کہیں میں، انکو ایک عام عنوان جو کتاب اول کا عنوان ہے، کی تحت میں لپیٹ کر بیان کر دیا گیا ہے۔ البتہ اخلاق کے بارے میں جو مختلف نظریات ہیں، ان پر سیدہ تفصیل کے ساتھ بحث کرنا ضروری ہے۔ لیکن اس میں بھی دقیق و نازک تاریخی تفصیلات کو چھوڑ کر، صرف سوٹی موٹی تعریفوں، پر قناعت کرنا ہوگی۔ باقی عملی حیات، اخلاق کی بحث میں ہمارے زیادہ کچھ نہیں کر سکتے، کہ اُن باتوں کا ایک اجمالی اشارہ کر دیں، جن پر اخلاقیات کی زیادہ جامع و بسیط کتابوں میں بحث کرنا اہم ہوتا ہے۔ اسی طرح ابعد الطبیعیاتی پہلوؤں کا بھی آخر کے ایک باب میں مختص ذکر آجائے گا۔

کتاب اول

جس میں خصوصیت کے ساتھ علم النفسی پیلوٹوں پر بحث ہے

باب اول

خواہش اور ارادہ

۱۔ تمہید عام
اس باب میں جن باتوں سے بحث کرنی ہے، ان کو حاصل
میں علم النفس سے تعلق ہے، اور جن امور کا ذکر کیا جائے گا،
کو وہ کو بیش از پیش کے ساتھ علم النفس کی ہر کتاب میں ملیں گے۔ لیکن یہاں
اخلاقیاتی پیلوٹوں کے ان کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس پیلوٹ سے ہم کو یہاں سے تعلق
سے بالخصوص تعلق ہے وہ ان افعال کی ماہیت ہے، جن کو ارادہ اور ارادہ
کے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، نیز یہ معلوم کرنا ہے کہ وہ تو دوسری ضروری
شدگی سے کیا علاقہ ہے، جس کا نام معیشت ہے۔ مگر ان باتوں کے سمجھنے کے لئے
ضروری ہے کہ پہلے خواہش اور ارادہ میں باہم جو علاقہ ہے، اس کی کچھ توضیح
کر دی جائے اور اس باب میں اسی سے بحث ہوگی۔

۲۔ خواہش کی ماہیت قبل اس کے کہ ہم اس پر غور کریں، کہ خواہشوں کو ارادہ
سے کیا علاقہ ہوتا ہے نقد خواہشوں کا مفہوم متعین کر دینا
ضروری ہے۔ مثلاً انسانی خواہشوں کو حیوانی اشتہا کے ساتھ علما غلط نہ کر دینا چاہئے
بلکہ علاوہ انہی بعض اور چھوٹے چھوٹے فروق و امتیازات میں، ان کو پیش رفت
رکھنا ضروری ہے۔ عام طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب تک آدمی کسی چیز کو
نہ سمجھ لے، اس کی خواہش نہ کرنا لیکن اس سے بات پوری طرح متعارف
نہیں ہوتی، کیونکہ خود اپنے کی تعریف اس کے خواہشوں کو اپنی مشکل ہے کہ
وہ ایک ایسی چیز کا نام ہے جس کے ساتھ ان کی سوچیں وابستہ تعلق

ہوتی ہے۔ بات یہ ہے کہ جتنی خواہشیں ہوتی ہیں، ان سب میں آدمی کسی نہ کسی چیز کو دانستہ یا شعور کے ساتھ بطور مقصد کے سامنے رکھتا ہے۔ اسی چیز کو، جو کسی خواہش کا دانستہ مقصد ہوتی ہے، ہم اچھا کہتے ہیں۔ اس طرح تعریف کرنے سے ہم اوپر والے تسلسل کی قیادت پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن اسکو پوری طرح سمجھنے کے لیے، ضروری ہے، کہ خواہش اور دوسری قریب المعنی چیزوں میں جو فرق ہے اسکو ذرا زیادہ تفصیل سے بیان کر دیا جائے۔ لہذا مناسب ہوگا، کہ زندگی کے سب سے نیچے طبقے سے لیکر انسانی خواہش و ارادہ کے انتہائی مراتب تک ہم ایک نظر ڈال جائیں۔

۲۔ احتیاج اور اشتہا۔ پہلے یہ دیکھو، کہ کسی حیوان کی محض احتیاج اور اس کی اشتہا میں کیا فرق ہے۔ نفس حیوانی کی احتیاج بعینہ وہی حیثیت رکھتی ہے، جو نباتی احتیاج کی ہوتی ہے۔ یہ احتیاج نام ہے، ایسے مقاصد کے طرف بلا شعور میلان کا، جو حیات حیوانی کی نشوونما کے لئے اُسی طرح مطلوب ہیں، جو طرح حیات نباتی کے لئے۔ یا چاہے یوں تعبیر کرو، کہ فطرت ان مقاصد کو پورا کرتی ہے، یعنی خود حیوانات یا نباتات علم و شعور کے ساتھ ان کے طالب نہیں ہوتے۔ نباتات اس کے اشتہا کی صورت میں کسی خاص مقصد کی جانب جو میلان ہوتا ہے وہ کلیتہً بلا شعور نہیں ہوتا؛ بلکہ نفس کو ایک خاص حد تک اسکا شعور ہوتا ہے۔ اور وہ چیکری قدر تعین کے۔ اتنو ذہن کے سامنے ہوتی ہے، جو کسی مخصوص احتیاج کی تشفی کیلئے مطلوب ہے۔ یہ جو کاشیر کچھ نہ کچھ جانتا ہے، کہ وہ اسوقت کس قسم کی چیز ڈھونڈ رہا ہے۔ لیکن کوئی درخت (مثلاً سوچ کھی، جب سورج کے طرف پھر جاتا ہے، تو اس میں اس کی ایک احتیاج تو ہوتی ہے، کہ وہ خود اس کا شعور نہیں رکھتا، کہ کس قسم کی چیز سے یہ احتیاج پوری ہوگی۔ خود حیوانی اشتہا میں بھی یہ شعور اکثر صورتوں میں ایک گونہ مبہم و نا صاف ہی رہتا ہے۔ اور جو عنصر اس شعور میں سب سے زیادہ

اہم اثر رکھتا ہے، وہ کاشیر ہے، جو تمام چیزوں کا مقصد ہو، کتا یا الاساق۔

۳۔ یہ خیال اسکو سے ماخوذ ہے۔ اور گواہی حد تک محض مجازی استعمال ہے، تاہم اس سے اس نقطہ نظر کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے جو موجودات عالم کو خاص اعراض و مقاصد پر مبنی سمجھتا ہے۔

۴۔ بعض علمائے نفسیات (جن میں سبکو یاد دہاتا ہے، کہ ایک پروفیسر آسٹراٹھ ہیں) کہتے ہیں کہ اس عنصر کی موجودگی کے بغیر

نمایاں ہوتا ہے۔ وہ کسی متعین چیز کے پیش نظر ہونے سے نازل لذت یا الم کا احساس ہوتا ہے۔ کوئی اشتہا جب تک پوری نہ ہو نہ لذت خود مولم ہوتی ہے، اور اچکے پورے ہو جانے پر لذت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ یہ احساس حیوانی اشتہا کا اس درجہ خاص اور نمایاں حصہ ہوتا ہے، کہ بار لذت کا اطلاق صرف کسی اشتہا کی تشفی پر ہوتا ہے، اور جس اشتہا کی تشفی نہیں ہوتی، اس کا نام الم بلکہ یا جانا ہے۔ مثلاً عام طور پر لذت طلب اس آدمی کہ کہا جاتا ہے، جو اپنی حیوانی یا ایسی انسانی اشتہاؤں کی جستجو میں رہتا رہتا ہے، جو جن حیوانی ہی اشتہاؤں کے ہوتے ہیں۔ لہذا اس اشتہا کی غرض تشفی اور ساتھی اس سے جو ایک خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے، ان دونوں میں اشتہا واقع ہو سکتا ہے، کیونکہ دو فور پر لذت کا اطلاق ہوتا ہے۔ لیکن یہاں جھوکا اس اشتہا کے بارے میں کسی تردید کی ضرورت نہیں۔ اس وقت فقط اتنا جان لینا کافی ہے، کہ لذت اور الم حیوانی اشتہا کے سب سے غالب و نمایاں حصہ صیادت میں۔

۴۔ اشتہا اور خواہش | جس چیز کو خواہش کہا جاتا ہے، وہ صحیح معنی میں نفس ایک ایسی شے کے ہم شعور کا نام نہیں ہے، جس کے ساتھ

۵۔ لذت یا الم کی کیفیت | لذت یا الم باقی ہو، بلکہ اس شے کو پیدا ہو، یا کم از کم تشفی یا وضع طور پر کسی تعین مقصد کا ایسا جز فیال کرنا کہ جس سے وہی شے انسان کی خواہش خدا محض

لے۔ بذات خود، کی تمیز کا اپنی ضرورت ہے، اس لئے کہ بعض اوقات غیر تشفی یا نفع اشتیاج کے شعور کا مجموعی اثر باعث الم ہو چکے جائے۔ جب لذت ہوتا ہے، مثلاً ایسی جھوک جو نہ بہت زیادہ ہو، نہ کم، بلکہ آدمی کے لئے اور شاید حیوانات کے لئے بھی ناگوار ہو، جس کی جگہ ایک خوشگوار کیفیت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو غالباً یہ ہے، کہ جھوک سے زندگی کی قوتوں میں اپنے اپنے افعال کے لئے ایک قسم کی تحریک و تازگی پیدا ہو جاتی ہے اور کچھ یہ کہ شعور اشتیاج سے فوراً تشفی کا خوش آئند خیال پیدا ہوتا ہے۔ دیکھو باب دوم کے خاتمے کا پہلا نوٹ۔

۶۔ دیکھو اسکے بعد دوسرا باب فصل ۱۰۔

۷۔ اس مسئلہ پر مفصل بحث کے لئے، دیکھو گرین کا "مقدمہ اخلاقیات" کتاب دوم باب دوم، سیرینٹیک "عناصر اخلاقیات" صفحہ ۵۱-۱۲ اور ڈیوی کی "سنگا بوجی" صفحہ ۲۶۔

اسکی بھوک سے اسی قدر مختلف چیز ہے، حتیٰ کسی جانور کی بھوک دخت کی خالی احتیاج غذا سے مختلف چیز ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ آدمی بھوکا ہو، اور کچھ بھی کھانے کا خواہشمند نہ ہو۔ کیونکہ کھانے کی خواہش میں نفس بھوک کے علاوہ یہ بھی داخل ہے کہ آدمی کھانے کو کوئی لائق حصول مقصد سمجھتا ہو، یا یوں کہو کہ خواہش کی صورت میں ایک خاص متعین نقطہ نظر کا پایا جانا بھی داخل ہے، جو نفس اشتہا کا کوئی جز نہیں ہے۔ نفس بھوک وحشی اور حیکم سب کی ایکساں ہوتی ہے، لیکن ایک حکیم و عاقل انسان کی خواہشیں، وحشی و شکر پرور آدمی سے نہایت ہی مختلف ہوتی ہیں۔ کیونکہ ہر شخص کی خواہشیں، اس کے مختلف نقطہ نظر کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں۔ وہ کس چیز کی خواہش رکھتا ہے یہی ہے اس پر کہ وہ کیا پسند کرتا ہے، اور وہ کیا پسند کرتا ہے یہ بقول مقرر ممکن کے ٹھیک فطریہ ہوتا ہے اس بات کا کہ وہ کیا ہے۔ کسی شخص میں معمولی بھوک پیاس کے احساس کی موجودگی سے اسکی سیرت کا بیکہ مطلق پتہ نہیں لگ سکتا، لیکن نیکو کاری، قوت، یا شہرت کی بھوک، اسکا سارا نقطہ نظر بارے سے سامنے آئے کر دیتی ہے۔ لہذا کسی آدمی کی خواہشیں اس کے ذہن کا کوئی منفک و مستقل واقعہ نہیں ہوتیں، بلکہ وہ اصل میں اس کے مجموعی عالم سیرت کا ایک عطف ہوتی ہیں۔ اگر ہم خواہشوں کی پوری حقیقت سمجھنا چاہتے ہیں، تو ان کو اسی پہلو سے دیکھنا چاہیے۔

۲۔ عالم خواہش۔ جیب کہا جاتا ہے، کہ آدمی کی خواہشیں اس کے "عالم" کا جز ہوتی ہیں، تو اس سے جو کچھ مراد ہوتی ہے اسکی کسی حد تک توضیح منطق کی ایک اسی طرح کی اصطلاح سے ہو سکتی ہے۔ منطق میں "عالم بحث" یا موضوع سے مقصود وہ دائرہ گفتگو ہوتا ہے، جس کے متعلق ہے۔

۱۔ عناصر اخلاقیات "از میور ہیڈ صفحہ ۵۲۔

۲۔ ویسی کی "نفسیات" صفحہ ۳۶۳-۴۔

۳۔ دیکھو کیٹس کی "فارل لاجک" و منطق مندرجہ صفحہ ۱۳۰۔ "دن کی" اسپرنگ لاجک "و منطق تجربی"۔

صفحہ ۱۸۰ "رٹش کی" "میزول آف لاجک" جز اول صفحہ ۵۹-۶۰۔

کوئی خاص بات بیان کی جاتی ہے۔ مثلاً پانی خضیات یا ہونے اپنے کلام میں دنیا کا جو نقشہ کھینچا ہے۔ اس کے ضمن میں اگر وہاں کے دیوتاؤں کا ذکر کیا جائے تو وہ اپنے عالم کی بات ہوگی، لیکن معمولی دنیا کے واقعات کے ساتھ ان کا بیان بے معنی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جسے کہ انہوں کے عالم میں ہم پر یوں کا ذکر کر سکتے ہیں شکسہ کے کھیلوں کی دنیا میں نہایت رنگ آمیزی ہو سکتی ہے، ڈانسنے کی "ڈو ڈانسن کمانڈی" کے عالم کنگڈم میں جنت، دوزخ، اور خیرات کا تذکرہ آسکتا ہے، غرض ان تمام باتوں کا ذکر اپنے اپنے مخصوص عوالم کے اندر جاتا ہے، لیکن اگر ان سے الگ کر لیا جائے تو غلط و بے معنی ہو جائے گا۔ بالکل یہی حال ہماری خواہشوں کا ہے۔ خواہش کا تعلق ایک خاص عالم سے ہوتا ہے، اور اگر اس سے نکل کر ہم دوسرے عالم میں پہنچ جائیں، تو پھر اس خواہش کے کچھ معنی نہیں رہتے۔ یہ عالم جس سے کوئی خواہش متعلق ہوتی ہے، نام ہے کسی آدمی کے اس مجموعی عالم سیرت کا، جو احساس خواہش کے وقت موجود ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ یہ عالم آدمی کے اس اخلاقی نقطہ نظر کا عالم ہوتا ہے، جو کسی خواہش کے احساس کے وقت اس کے سامنے ہوتا ہے۔ ان عالموں میں باہم بڑا اختلاف ہوتا ہے، جیسا کہ ان احکام سے ظاہر ہے۔ جو اس دنیا کی سرد و گرمی کا، اگلا ہے، جیسے ہیں، جو مائل، ڈراما یا شاعری میں پیش کی جاتی ہے۔ ہر اکو اس سے باخبر ہوتے ہیں، کہ قصہ کہانی میں کسی شخص کی جانب جو خواہش منسوب کی گئی ہے وہ وہ نہیں ہے، جو عام زندگی میں اس سیرت کے آدمی میں پائی جاتی ہے یا کم از کم اس حد تک نہیں پائی جاتی ہے، جس حد تک کہ یہاں منسوب کی جا رہی ہے۔ یعنی یہ خواہش اس کے مخصوص عالم سے وابستہ نہیں کہتی۔ اور یہ مخصوص عالم نہ صرف مختلف افراد میں مختلف ہوتا ہے، بلکہ ایک ہی فرد میں بھی بدلتا رہتا ہے۔ نفس کے مختلف احوال و کوائف اور تسکین کی خواہشوں سے بھرپور دنیا میں رہنے والے آدمی کے لئے یہاں وہ مقام جہاں گناہ، اپنا لٹا ہوا ہے، اور اس جہت میں داخل کرنے کا نتیجہ۔ اعادیت میں اس صف کا نام

مختلف عالَموں پر، ہمارے اندر مختلف خواہشیں پیدا ہوتی ہیں، ان سے شہ جس وقت
ہے۔ یہی اختلافات ہیں، جنکو ہم خواہش کے مختلف عالَموں سے تعبیر کر سکتے ہیں،
اور ان میں سے ہر ایک عالَم کے ساتھ خواہشوں کی ایک خاص صنف یا کم از کم
ان کا ایک خاص سلسلہ وابستہ ہوتا ہے۔ بعینہ ایک ہی فرد کے حالات میں
اچانک کوئی تغیر واقع ہونے سے اس کا عالم بھی یکایک بدل جاسکتا ہے۔ یہی
فوری تبدیلی ہے، سکوٹی کی اس پرانی کہانی میں ظاہر کیا گیا ہے، جس میں وہ شہزادی
بنادی گئی تھی، لیکن اچانک ایک چوہے کے سامنے آ جانے سے، وہ پھر اپنے
اصلی قالب میں آگئی۔ حالات کے اچانک تغیر نے اس کو شہزادی کے عالم سے
یکایک نکال کر بلی کے عالم میں پھینچا دیا۔ زندگی اس قسم کے تغیرات کی مثالوں سے
بھری پڑی ہے۔ جرمین زبان میں ایک مثل ہے، کہ جوانی میں ایک شخص جس چیز
کے لئے جان دیتا ہے، بڑھاپے میں اُس سے اکتا جاتا ہے؛ بلکہ ہر سال، ہر دن
اور کبھی کبھی ہر ساعت ہم اپنے کو دیکھتے ہیں؛ کہ ایک عالم سے دوسرے میں
جا پھینچتے ہیں، جہاں وہی چیز جو پہلے مغرب تھی غیر دلچسپ بلکہ مکروہ معلوم ہونے
لگتی ہے۔ کسی دوست کی خبر موت، کسی وعدہ کا یاد پڑ جانا، کسی اخلاقی اصول
کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا، غرض اس قسم کا کوئی بھی اچانک تغیر سبکو فوراً ایک
دنیا سے دوسری دنیا میں پھینچا دیکتا ہے شکیہ کے کھیل موسومہ "عشقِ مرا لگان"
میں جہاں شاہ فرانس کی خبر موت سے، دفعتاً ہنسی مذاق کے مین کارنگ
بدل کر بالکل نیا نقشہ قائم ہو جاتا ہے، اسی تغیر کو دکھایا گیا ہے۔ اس قسم کے
تغیر کو ہم بجا طور پر ایک عالم سے دوسرے عالم میں چلا جانا کہہ سکتے ہیں۔ اتوار
کے دن دھیسائیوں کے ہاں - م، ایک شخص کی زندگی کا جو نقطہ نظر ہوتا ہے اور اس کے
بعد ہفتہ کے بقیہ ایام میں، جس طرح وہ بدل جاتا ہے، وہ بھی مذکورہ بالا ہی تغیر کی ایک
مثال ہے، لباس تک کا تغیر بعض آدمیوں میں تغیرِ عالم کے پیدا کر دینے کیلئے کافی ہو جاتا
ہے، اور یہ مثل ہمیشہ صادق نہیں آتی کہ "راہبانا ڈی پختے سے آدمی راہب نہیں ہو جاتا"
لہٰذا ان نفسی عوامل کی نوعیت و اہمیت کو اچھی طرح سمجھنے کیلئے، ہر بارش کی "سائیکالوجی" خصوصیت کے ساتھ غور سے
پروفیسر ڈاکٹر کی "انالیٹک سائیکالوجی"، ڈاکٹر باب ۱۰۹، ۱۰۸، اور رسالہ "ماہیت" میں پروفیسر موسوٹ نے
جو مضامین لکھے ہیں وہ بھی دیکھنے والے ہیں۔

۶۔ خواہشوں میں باہم
تعارض۔

اوپر ہم نے آسانی کے خیال سے یہ مان لیا ہے، کہ ایک وقت میں آدمی کے پیش نظر کوئی ایک ہی نقطہ خیال ہوتا ہے۔ مگر وہ ایک ہی عالم میں ہوتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ کسی شخص کا بھی مافی السور اتنا سادہ و بسیط نہیں ہوتا۔ بلکہ قریب قریب ہمیشہ ایک ہی وقت میں کئی نقطہ خیال نظر کے سامنے رہتے ہیں، یا کم از کم اس تیزی کے ساتھ وہ ذہن میں یکے बादِ دیگر گزرتے رہتے ہیں کہ عملاً ایک ہی ساتھ موجود قرار دے سکتے ہیں۔ مثلاً ایک صاحب سیاست ایک ہی وقت میں ایسے محرکات کے زیر اثر ہو سکتا ہے، جو خواہش کے بہت سے مختلف عالموں سے ملزوم ہوں۔ ایک طرف تو اپنے ملک کی بہبودی کے عالم خیال سے اس کا ذہن مشغول ہے۔ اور اس نقطہ نظر سے وہ بعض امور کی تکمیل کا شدید خواہشمند ہو سکتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی ممکن ہے، کہ دوسری طرف اس کے دل میں ایسے خیالات بھی ظہور کر رہے ہوں، جن کی بنیاد خواہش کے بالکل ایسے جداگانہ حوالہ پر ہو جو ظاہر ملک کی خواہش کے متضاد پڑتے ہوں۔ ذاتی عزت و شہرت خاندان کی بھلائی، اپنی جماعت کا پاس (اپنے ملک سے قطع نظر کر کے)، عام دنیا کی غیر خواہی کا فرض، مذہبی واجبات کا لحاظ، یہ تمام پہلوئیکے बादِ دیگر سے اور تقریباً ایک ہی ساتھ پیش نظر ہو سکتے ہیں، جن کی بنا پر اس کے دل میں لازماً نہایت ہی مختلف خواہشیں موج زن ہوگی اور اغلب یہ ہے، کہ ان میں سے بعض باہم ایک دوسرے سے متعارض بھی ہوں گی، ایک نقطہ نظر سے وہ صلح کا خواہشمند ہو سکتا ہے، اور دوسرے سے جنگ کا، ایک طرف اس کا دل رعایا کی آزادی چاہتا ہے، دوسری طرف امن و امان کا خیال کچھ اور کہتا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ ان مختلف اغراض و مقاصد میں سے بالآخر وہ کس کو ترجیح دے گا۔ اس کے جواب میں اکثر یہ کہا جاتا ہے، کہ ایسی حالت میں آدمی آپ سے آپ اسی خواہش یا محرک سے متاثر ہو جائے گا، جو سب سے زیادہ قوی ہوگا۔ لیکن یہ طرز بیان ذرا گمراہ کرنے والا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ خواہش کوئی مطلقہ و مستقل بالذات چیز ہے، حالانکہ اصل میں یہ ایک عالم یا نظام

کا جز ہوتی ہے۔ لہذا کسی خواہش کا حقیقی زور خود اُس کی انفرادی طاقت پر موقوف نہیں ہوتا، بلکہ اس عالم یا نظام کی قوت پر جس سے اسکو تعلق ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کسی حکومت کے طرف سے اپنے دل میں نفرت و عداوت رکھتا ہے، اور اس بنا پر اس سے جنگ کی سخت خواہش پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر اُس کی سیرت میں فرض کا احساس ذاتی عداوت کے احساس پر غالب ہے، تو اس کا فیصلہ عمل صلح کے حق میں ہوگا، گو صلح کی خواہش بذات خود قوی الاثر نہ تھی۔ اور یہ خواہش صلح اس بنا پر کامیاب نہوگی، کہ بجائے خود قوی تر تھی۔ بلکہ اس لئے کہ ایک قوی تر عالم یا نظام کا جز تھی۔ البتہ یہ ہوتا ہے، کہ ایک قوی خواہش اُس عالم کو بھی قوی کر دیتی ہے، جس سے اس کا تعلق ہوتا ہے، مگر کسی خواہش کی آخری نفع، خود اس کے انفرادی غلبہ پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ اُس کے عالم کے غلبہ و تسلط پر۔ یہی یہ بات کہ خاص خاص افراد میں ایک عالم پر دوسرا کیسے غلبہ پا جاتا ہے، تو یہ اخلاقیات سے زیادہ علم النفس میں بحث کرنے کا مسئلہ ہے۔ باقی جس حد تک، اس کا اخلاقیات سے تعلق ہے، اس کا اسی کتاب میں آگے چلکر کچھ اور ذکر آدیکار۔ سر دست جو بات یاد رکھنے والی ہے، وہ فقط اسی قدر ہے، کہ خواہش کوئی مستقل بالذات شے نہیں ہوتی بلکہ کسی عالم یا نظام کا جز ہوتی ہے، اور اس لئے خواہشوں کا باہمی تعاضل و تضاد حقیقت میں انکے دو یا زیادہ عوامل کا تعاضل ہوتا ہے۔

۱۔ ”مقدمہ اخلاقیات“ از گرتین کتاب دوم باب اول، صفحہ ۱۰۵۔

۲۔ مثلاً کتاب سوم باب چہم میں۔

۳۔ دیکھو ”دوران لونی“ صفحہ ۳۶۴۔ ۴۔ یہ بات خصوصیت کے ساتھ یاد رکھنے والی ہے، کہ یہ ایک ایسا مناقشہ و تعارض ہے جو خود انسان کے اندر جاری رہتا ہے، یہ خود اپنے آپ سے لڑائی ہے (یعنی ہماری تعمیر کی رو سے، یہ خود نفس ہی کے ایک عالم کی اپنے دوسرے مختلف امیثیت عالم سے جنگ ہے)۔ یہ کسی ایسی شے سے جنگ نہیں ہے، جو اپنے سے باہر ہو، نہ کسی ایک نتیجہ کی دوسرے نتیجہ کے ساتھ یہ جنگ ہے۔ اسی کے اندر یہ جنگ جاری ہوتی ہے، تو وہ صرف ایک نمائندگی کی طرح اُنکے آخری نتیجہ کا انتظار کرتا رہتا ہے۔ غرض خواہشوں کے تعارض کا پورا مفہوم یہ ہے کہ آدمی خود اپنے سے برتر پیدا ہوتا ہے، وہی لڑنے والا ہے، اُسی سے لڑائی ہوتی ہے، اور وہی خود میدان جنگ ہے۔ یہ آخری طرز تعمیر یقیناً ہیکل کی کتاب ”فلسفہ مذہب“ (۱-۶۳) کی اس عبارت سے ماخوذ ہے: ”میں جنگ کا ایک فریق نہیں بلکہ دونوں ہوں، اور خود میں ہی جنگ بھی ہوں“ یا پرنسپل کے لڑنے اسی کاروں ترجمہ کیا ہے ”فلسفہ مذہب“ باب ۹۔ صفحہ ۲۶۲ میں ایک ہی وقت میں فریقین جنگ بھی ہوں اور خود ہی جنگ و میدان جنگ بھی“

۷۔ خواہش اور مرضی "خواہش" اور "مرضی" اکثر ہم معنی الفاظ کی حیثیت سے استعمال کئے جاتے ہیں؛ لیکن اصل میں ان دونوں کے عام استعمال میں بھی ایک خفیف سافق ہے، اور اخلاقیات میں، ان کو الگ الگ معنی میں استعمال کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس فرق کو اختصار کے ساتھ ہم بیان کر سکتے ہیں، کہ مرضی نام ہے خواہش موثر کا۔ اسکے معنی کو زیادہ وضاحت کے ساتھ سمجھنے کے لئے عوالم خواہش اور ان کے باہمی تعارض کی مذکورہ بالا بحث سے بہکوا کام لینا چاہئے۔ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ہر خواہش کسی نہ کسی نظام یا عالم سے تعلق رکھتی ہے، اور یہ کہ اس طرح کے کئی کئی عالم ایک ساتھ مجتمع ہو کر باہم متعارض ہو سکتے ہیں۔ جب یہ تعارض و تضاد واقع ہوتا ہے تو بعض خواہشیں غالب آجاتی ہیں، اور باقی ماندہ دب جاتی ہیں یا معرض التوا میں پڑ جاتی ہیں۔ اب مرضی کے لفظ کو انہی خواہشوں کے لئے محدود رکھنا ہی مناسب ہے جو بالآخر غالب و موثر رہتی ہیں۔ ایک بھوک کے آدمی کی نسبت کھا جاسکتا ہے، کہ اسکو غذا کی خواہش ہے؛ لیکن اس خواہش کا غلبہ و تسلط نہ جودانی میلان کے عالم میں ہو سکتا ہے۔ ورنہ کسی مذہبی فرض کے احساس، کسی کام میں انہماک یا کسی اور جذبہ کے تسلط سے بھوک کی یہ خواہش دب بھی جاسکتی ہے۔ ان دونوں میں گو بھوک کا احساس یا شعور ایک مغلوب عالم خواہش کی حیثیت میں تو قائم رہ سکتا ہے، لیکن پھر بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ آدمی اس حالت میں کھانا چاہتا نہیں یا کھانے کی مرضی نہیں رکھتا۔ لہذا معلوم یہ ہوا، کہ جو خواہش بے اثر ہو جاتی ہے، اسکو مرضی نہیں کہا جاتا۔

۸۔ مرضی اور ارادہ۔ اگر مرضی موثر کو نفس خواہش سے جدا کرنا کچھ اہمیت رکھتا تھا

۱۔ مرضی کے لفظ کو جس قریب قریب ارتکاب کے اس لفظ کے معنی میں لے رہا ہوں، جس کا ترجمہ ویسے لے لے شدہ خواہش، سے کیا ہے، لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ علماء نفسیات مرضی کے معنی یہ معنی نہیں سمجھتے۔ اکثر تو "خواہش" اور "مرضی" میں کوئی فرق ہی نہیں کیا جاتا، اور جو فرق کیا جاتا ہے وہ بڑا مذکورہ بالا تفریق سے مختلف ہوتا ہے، بلکہ کبھی غلط (اٹا ہوتا ہے)۔

تو شخص اس مرضی اور متعین ارادہ میں فرق کرنا اور کبھی زیادہ اہم ہے۔ بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہوگا، کہ اگر مرضی تام ہے خواہش غالب کا تو اس کو لازماً ارادہ کی صورت میں ہمیشہ ظاہر ہی ہونا چاہئے۔ لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ بات یہ ہے کہ مرضی کی حیثیت اکثر تجریدی ہوتی ہے، یعنی آدمی کی نظر واقعہ کے صرف کسی ایک ہی پہلو پر جموتی ہے، اور دوسرے لواحق کا لحاظ نہیں رہتا۔ بخلاف اس کے کسی بات کا ارادہ کرنے کی صورت میں یہ ہوتا ہے کہ آدمی اسکو بحیثیت مجموعی تعین طور پر عمل کے لیے قبول کر لیتا ہے۔ شیکسپیر کے شاہ رچرڈ دالے نائٹک میں جب اسی، گلو سٹر کے ڈیوک سے کہتی ہے، کہ ”گو میں تمہاری موت کی مرضی رکھتی ہوں، لیکن قائل بننے کا ارادہ نہیں“ تو یہاں مرضی اور ارادہ کے فرق کو نہایت خوبی سے ظاہر کیا ہے۔ یہاں موت کی مرضی بس مجرد مرضی ہے جس میں اس کا لحاظ نہیں، کہ اس کے پورا کر سنے کا ذریعہ کیا ہوگا۔ بخلاف اس کے، جب کسی چیز کا متعین طور پر ارادہ کیا جاتا ہے، تو اس میں بہت سی ایسی باتیں بھی شامل ہو جاسکتی ہیں، جن کو بجائے خود آدمی نہیں چاہتا، بلکہ ممکن ہے، کہ اس کی مرضی کے یہ قطعاً خلاف ہوں۔ اسکی مثال بھی شیکسپیر ہی کے کلام سے درج جاسکتی ہے۔ ”مرٹینو اور جھولینٹ“ میں جب عطار زیمو کے مات زہر بیچنے پر تیار ہو جاتا ہے تو کہتا ہے، کہ ”دیرا افلاس اس پر مجبور کر رہا ہے، ورنہ ارادہ نہیں ساتھ دیتا“ ظاہر ہے، یہاں ارادہ سے مراد مرضی ہے۔ زہر بیچنے کا ارادہ تو وہ کر ہی رہا ہے،

لے بارہا یہ ذرائع بالکل ہمارے بس سے باہر ہوتے ہیں۔ مثلاً ہماری مرضی ہوتی ہے، کہ موسم بدل جائے، یا مثلاً ہم اپنی گزشتہ زندگی کے کسی حصہ کو دوبارہ لوٹانا چاہتے ہیں۔ یہاں ہماری مرضی یا چاہنا، ارادہ کی صورت نہیں اختیار کر سکتا، کیونکہ جو ہی ہمارا خیال اس کے ذرائع کی طرف جاتا ہے، تو فوراً نظر آ جاتا ہے، کہ وہ ہمارے قبضہ قدرت سے باہر ہیں۔

تھ اس جلد پر گرین نے اپنی کتاب ”مقدمۃ اخلاقیات“ میں بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ ارادہ نام ہے صرف قوی مرضی کا، لیکن یہ عزم عمل کے لئے کافی نہیں ہوتا۔

یعنی اس فعل کو عمل میں لانے کے لئے متعین طور پر قبول کر لیا ہے، البتہ اسکی مرضی یہ تھی یا وہ یہ چاہتا ہے، کہ ایسا نہ کرنا چاہتا۔ اسی کو ہم بیان نہیں کر سکتے ہیں، کہ دوسرے حالات سے قطع نظر کہ کے انفرادی طور پر جو خواہش غالب ہے، وہ تو نہر بیچنے کے مخالف ہے، بشرطیکہ ظار اپنے بیان میں بچا ہو، لیکن خواہش کا عالم غالب وہ ہے، جو مغلسی کے حالات نے پیدا کر دیا ہے، اور نہر فروشی کے ارادہ کا موجب یہی عالم غالب ہے۔ لہذا مختصر یوں کہہ سکتے ہو، کہ مرضی نام ہے اس خواہش کا، جو اپنی انفرادی حیثیت سے غالب ہو، اور ارادہ نام ہے، عالم خواہش کے غلبہ کا۔

۹۔ ارادہ اور عمل۔ خالی ارادہ (یعنی محض نیت، قصداً یا عزم)، اور اس کا عمل میں لانا، ان دو نو میں بھی ایک اہم فرق ہے۔ عزم کا تعلق کم و بیش کسی مستقبل کی چیز سے ہوتا ہے۔ یہ مستقبل کبھی تو اتنا قریب ہوتا ہے، کہ فوراً ہی عمل ہو جاتا ہے اور کبھی اتنا بعید، کہ جیتک اس کا ٹھیک وقت نہ آئے عمل ملتوی رہتا ہے۔ عزم و قصد کی اس دوسری صورت میں ہو سکتا ہے، کہ عمل کی سرے سے کبھی نوبت ہی نہ آئے۔ اس میں شک نہیں، کہ عزم یا نیت کا درجہ محض مرضی سے زیادہ ہوتا ہے، اسلئے کہ اس میں آدمی کسی خاص بات کو متعین طور پر قبول کر کے، اس کے کرنے کا قصد کر لیتا ہے۔ لیکن اگر اس کا وقت ابھی نہیں آیا ہے، تو یہ ممکن ہوگا کہ قصد کا تعلق ایک عالم سے ہو، اور اس کا عمل میں لانا دوسرے عالم سے متعلق ہو جائے۔ کیونکہ عمل کا زمانہ آنے تک حالات بدل جا سکتے ہیں۔ کم از کم اتنی تبدیلی تو ہو جی جائے گی، کہ جو شے پہلے توقع کی حالت میں تھی، وہ اب وقوع کی حالت میں ہوگی۔ مثلاً کسی بات کے اقرار کرنے کا نفس عزم اور چیز ہے، باقی ایسے لوگوں کا سامنا ہونے پر، جن سے کہ اقرار کرنا ہے، اس بات کا واقعی اقرار کر لینا، بار بار بالکل مختلف چیز ہو جاتی ہے۔ پہلی، یعنی خالی عزم کی، صورت میں، پیش آنے والے حالات صرف تخیل میں تھے، لیکن دوسری صورت میں انکھول کے سامنے ہیں، اور ممکن ہے، کہ ابہ واقعاً جو حالات سامنے ہیں، وہ جاری توقع کے مطابق نہ ہوں۔ مثلاً

جن لوگوں سے اقرار کرتا ہے وہ اس وقت اپنے اس مزاج میں نہیں ہیں، جسکے ہم متوقع تھے۔ اور اگر ہماری توقع اس بارے میں پوری بھی اترے تو بھی ممکن ہے، کہ وقت آنے پر ہم خود بعض ایسی باتوں سے متاثر ہو جائیں جو عزم کرتے وقت خیال میں نہیں آئی تھیں۔ ایک شخص جو تریک کے اٹھنے کا تہیہ کر رہا ہے فرض کرو، کہ اس کا خیال اس طرف نہیں گیا، کہ اس وقت کیسی سخت سردی ہوگی یا خواب سوچیں کیسی لذت ہوتی ہے، اور جب یہ وقت آتا ہے، تو ان مؤثرات سے وہ اتنا مغلوب ہو جاتا ہے، کہ - ارعزم وتہیہ باطل ہو جاتا ہے۔ یا مثلاً لیڈی نیکیتھ نے جب ڈنکن کے قتل کا عزم کیا، تو اس وقت اس کو ہم بھی نہ تھا، کہ اس کی صورت اس کے باپ سے مل جائیگی۔ اسی طرح میچلٹ نے جو وقت روح کے احکام کی تمیز کا تہیہ کیا تھا، تو اس کے ذہن میں ان شبہات نے خطورت تک نہ کیا تھا، جو روح کے غائب ہو جانے کے بعد پیدا ہوئے لہذا معلوم یہ ہوا ہے کہ ”بڑے بڑے پرزور و اہم عزائم“ بھی اسی طرح ٹوٹ جاسکتے ہیں، جس طرح کہ چھوٹے چھوٹے معمولی منصوبے، اور بری کجلی دونوں قسم کی نیتیں باطل ہو جاسکتی ہیں۔ خصوصاً جب کسی قصد یا عزم کے ساتھ ایسے عظیم نتائج و عواقب وابستہ ہوں، جیسے ہمارے اس عالم کی جس میں اب تک ہم رہتے آئے ہیں، تقیہ کا یا پلٹ جانے والی ہو، کیونکہ اس صورت میں آدمی اس جدید عالم کا پوری طرح تخیل نہیں کر سکتا، اور بعض نہایت ہی چھوٹی باتیں، جو نظر انداز ہو گئی ہیں، سامنے آنے پر ہمارے خیالات کو بالکل دوسری طرف پھیر دے سکتی ہیں۔ جس ”انقلاب“ سے ہماری موجودہ زندگی کا عالم بالکل متعلا ہو جانے والا ہو، اسکو دفعہ عمل میں نہیں لایا جاسکتا۔ نہ ان نئے حالات کا، جو اس سے پیدا ہوں گے ہم پوری طرح اندازہ کر سکتے ہیں۔ لہذا خالی عزم واقعی عمل سے بہت دور کی چیز ہے باقی جس چیز کو عام طور پر ارادہ کہا

۱۔ دیکھو کتاب سوم باب پنجم ص ۵۰

۲۔ بیور ہیڈ نے عناصر اخلاقیات میں عمل ارادہ کے اجزائی تشریح نہایت عمدہ اختصار کے ساتھ کی ہے۔ صفحہ ۵۰۔ ۵۱۔

کہا جاتا ہے، وہ نام ہے عزائم کو عمل میں لانی طاقت کا۔ جس کا انحصار بہت کچھ اس عادت و ملک پر ہے، کہ اصل مقصود پر تہائی توجہ اسطرح جمی رہے، کہ فرعی حالات و مواقع، اسکو متاثر نہ ہونے دیں، یہی وجہ ہے، کہ اس معنی میں تنگ خیال یا سخت دل آدمی یہ نسبت وسیع الخیال لوگوں کے اکثر زیادہ قوی الارادہ ہوتے ہیں۔ لیکن ایک وسیع الخیال آدمی بھی اس طرح "قوی الارادہ" ہو سکتا ہے، کہ نشیب و فراز کے تمام حالات کو واضح طور پر سامنے رکھ کر فیصلہ کرے اور قائم کر لیتا ہو، اور معمولی ذلتیات پر نظر نہ ڈالتا ہو۔

۱۰۔ قصد کے معنی۔ ارادہ کے ساتھ جب اس مقصود و مراد کو ملحوظ رکھا جاتا ہے، جس کا ارادہ ہے تو اسکا نام قصد ہو جاتا ہے۔ کبھی اس لفظ قصد کو نفس مقصود کے لئے بھی استعمال کر دیا جاتا ہے (اردو میں شاید ایسا نہیں ہوتا) قصد کو نفس کے اُن رجحانات سے الگ رکھنا چاہئے، جو اشتہا، خواہش اور مرضی کے ساتھ پایا جاتے ہیں۔ اشتہا پر فعل مبنی ہوتا ہے اُس کو علی العموم تسویق سے تعبیر کیا جاتا ہے، لیکن کبھی، کبھی اس لفظ کو اُن افعال کے لئے بھی استعمال کر دیتے ہیں، جو خواہش سے ظاہر ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں تفریق کے لئے ہم تسویق کے ساتھ شعوری اور غیر شعوری کی قید لگا دے سکتے ہیں۔ رہا وہ رجحان، جو مرضی کے ساتھ کسی فعل کے ظاہر ہونے میں پایا جاتا ہے، تو اُس کا صحیح نام میلان ہے۔ جب کسی چیز کے کرنے پر ہم مائل ہوتے ہیں، تو اس صورت میں اُس کی جانب تسویق کا صرف شعوری نہیں ہوتا بلکہ اس کو ایک خاص حد تک ہم پسند بھی کرتے ہیں، گو یہ ہو سکتا ہے، کہ بچہ غور کرنے کے بعد ہم اس کے نہ کرنے ہی کا عزم کر لیں عزم فیصدی میلان اور تسویق سے دچاہے وہ شعوری ہی ہو، تاغیر شعوری) ایک جداگانہ فتنہ بنے ہے۔

۱۱۔ ارادہ اور سیرت بقول لؤی لیس کے سیرت نام ہے "کامل طور پر منضبط و تشکیل یافتہ ارادہ" کا یا ہم نے اوپر جو طرز تعبیر اختیار کیا ہے، اس کی رو سے یوں کہا جاسکتا ہے کہ سیرت نام ہے، کسی خاص تعین عالم کے

پیہم غلبہ کا۔ نیک سیرت آدمی وہ ہے جس میں فرض شناسی کا عالم عادتہ غالب رہتا ہو۔
 نجیل وہ ہے، جس پر رویہ کی محبت کا عالم سلطنت رہتا ہو۔ متعصب آدمی وہ کہلاتا ہے
 جس پر کوئی ایک خاص عالم اس طرح حاوی ہو جاتا ہے، کہ دوسرے اہم نقطہاں سے
 نظر سے وہ بالکل اندھا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اور جتنے اصناف سیرت ہیں، وہ
 سب بھی اپنے اپنے عالم غالب ہی کی نوعیت کے حوالہ سے تعبیر کیے
 جا سکتے ہیں۔ پلوپ کے اس قول کا، کہ ”عورتیں سرے سے کوئی سیرت ہی
 نہیں رکھتیں“، یہی مطلب تھا کہ ان کے خواہش اور ارادہ اس قدر جلد جلد بدلتے رہتے
 ہیں، کہ کوئی ایک عالم غالب و حاوی نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن عورتوں کی طرح یہی
 حال اکثر مردوں کا بھی ہوتا ہے، جن کی سیرت کی توجہ تہا جذبات غالب کے
 اس نظریہ سے نہیں کیا سکتی، جس پر پلوپ نے بحث کی ہے، بلکہ واقعیت
 کے لحاظ سے اکثر آدمیوں کا ہی حال ہوتا ہے، کہ ان میں صرف کوئی ایک ہی عالم
 غالب نہیں ہوتا، بلکہ ایسے متعدد عوالم کے تابع رہتے ہیں، جو ایک دوسرے
 سے خاص خاص علائق کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ اور سیرت کا اختلاف
 انہی علائق کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی یہ بحث کہ اس کی کیا وجہ ہے،
 کہ کبھی ایک کا غلبہ ہوتا ہے، کبھی دوسرے کا، تو یہ جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں
 اخلاقیات کے بجائے علم النفس کا مسئلہ ہے۔ اصل میں یہ ان حالات کی بحث
 ہے، جو توجہ اور رغبت میں مرکزیت پیدا کر دیتے ہیں۔ اور جن کی تشیح کسی
 نہ کسی حد تک علم النفس کی ہر دوری کتاب میں ملے گی جو احوال و عمل کسی خاص سیرت کے

۱۔ پروفیسر اسٹارٹ کے مضمون ”علم ارادہ“ اور رسالہ ”ماشائے زندگی کے سلسلہ“ میں جلد ۵ نمبر ۱۹ میں نکلا تھا،
 کا مطالعہ، اس باب کے متعدد مباحث، نیز آخری باب کے بعض بحثوں کے لیے، نہایت ہی
 مفید ہو گا۔ اس کی ”بینول آف سائیکالوجی“ کا بھی آخری باب دیکھو۔ پروفیسر آئین شینڈ نے حال میں جو
 کتاب بیانی اخلاقیات (Foundation of Ethica) لکھی ہے، اس کا دیکھنا بھی
 بے انتہا مفید ہو گا۔ خصوصاً کتاب سوم کا۔ پروفیسر نے اور چیزوں کے علاوہ ایک علم کے امکان
 کے دوین پر بحث کی ہے، جس کو کل علم السیرت (ایٹھما لوجی) کے نام سے تعبیر کرتا ہے، جس سے
 ان حالات کا تعین ہو سکتا ہو، جو سیرت انسانی میں اختلافات کا موجب ہوتے ہیں۔ اس
 موضوع پر ایک دلچسپ مضمون ڈاکٹر بیوڈارڈ کا بھی ہے جو

International Journal

of Ethica) (بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات) کی جلد اول میں شائع ہوا ہے۔ مل نے علم السیرت

پر کچھ لکھا ہے، وہ ”سٹرٹ آف لاجک“ (نظام منطق) کتاب ۶ باب ۵ میں ہے۔

ساتھ عادتہ وابستہ ہوتے ہیں، اُن کو کفار کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، جسکے معنی سے ہم عنقریب آگے چلا کر بحث کرنے والے ہیں۔

باب دوم محکم اور نیت

۱۔ تمہید۔ یہاں تک خواہش اور ارادہ کے باہمی تعلق کی بحث تھی۔ اب دیکھنا ہے، کہ اس مقصد کی کیا حقیقت و نوعیت ہے، جس سے ارادہ متعلق ہو کرتا ہے؛ اور بالتفصیل محکم و نیت کے اہم فرق کو معلوم کرنا ہے۔ یہ ایک ایسی بحث ہے جس پر بہت کچھ خامہ فرسائی ہو چکی ہے اور چونکہ نہایت مشکل بحث ہے، اسلئے پھونک پھونک کر قدم رکھنا ہو گا۔ لہذا سب سے پہلے ہم نیت اور محکم کے ٹھیک ٹھیک معنی سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

۲۔ نیت کے معنی۔ نیت کا لفظ قریب قریب قصد کے ہم معنی ہے، بلکہ کبھی کبھی تو دو نو بالکل مراد الفاظ کی حیثیت سے استعمال ہوتے ہیں۔ لیکن قصد سے زیادہ تر ذہنی فعلیت سمجھی جاتی ہے، اور نیت اس ذہنی فعلیت کی غرض و غایت پر دلالت کرتی ہے۔ یا یوں کہو کہ نیت سے وہ چیز مراد ہوتی ہے، جس کا ہم قصد کرتے ہیں۔ یہ چیز اکثر نہایت ہی مبہم و پیچیدہ ہوتی ہے، اور کبھی تو یہ تعین کرنا ہی مشکل پڑ جاتا ہے کہ حقیقی طور پر اس میں سے چارسی نیت کتنے جز سے متعلق ہے۔

قصد یا نیت کی یہ پیچیدگی قریباً دلیلی ہے، جیسی کہ علت میں پائی جاتی ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ یہ بھی ایک خاص قسم کی علت ہی ہے، جسکو

۱۔ ”علم کی اصطلاح جو اس باب میں استعمال کی گئی ہے، وہ ہمیشہ جدید نہیں ہے، گویا کے ”مقدمہ اخلاقیات“ میں بھی د کتاب ۴ باب ۱ بندہ ۲۹۵ ”عالم سیرت“ کا استعمال ملے گا۔

علی العموم علت غائی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کسی واقعہ کی علت سے مراد، عام طور پر، کوئی دوسرا جداگانہ واقعہ ہوتا ہے، جو ذرا پہلے واقع ہوتا ہے، اور جس کے بعد ایک بندھی ہوئی ترتیب کے ساتھ وہ نتیجہ ظاہر ہوتا ہے، جسکو ہم معلول کہتے ہیں۔ اکثر صورتوں میں خالی یہ جداگانہ واقعہ نتیجہ کے برآمد کر دینے کے لئے نہیں کافی ہوتا، بلکہ کچھ اور چیزیں بھی درکار ہوتی ہیں، جسکو ہم علل کے بجائے شرائط کہتے ہیں۔ اسی طرح جب ہم کسی چیز کے متعلق اپنی نیت کا ذکر کرتے ہیں، تو مراد کوئی نہ کوئی خاص جداگانہ واقعہ یا تغیر ہوتا ہے، جس کو ہم وجود میں لانا چاہتے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں، کہ ہماری نیت فلاں جگہ جانے کی ہے۔ تو اس نیت میں جانے کے علاوہ بھی بہت کچھ شامل ہوتا ہے۔ صرف جانا ہی نہیں، بلکہ اس جانے کے ساتھ کچھ اور بھی نیت ہوتی ہے۔ لیکن جن چیزوں سے یہ نیت متعلق ہوتی ہے، وہ اکثر اتنی چھیدہ اور کبھی اتنی گول ہوتی ہیں، کہ ان کو مختصر طور پر بیان ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اسلئے ہم ان چیزوں کا اپنی نیت میں ذکر ہی نہیں کرتے، بلکہ سمجھتے ہیں کہ یہ چیزیں، اُس جگہ جانے کے محرکات میں ہیں۔ البتہ کبھی یہ محرکات بھی اُسی طرح تعین کے ساتھ پیش نظر ہوتے ہیں، جس طرح وہ خاص فعل جسکو ہم اپنی نیت سے تعبیر کرتے ہیں۔ مثلاً ہم کسی جگہ اگر کوئی کتاب دیکھنے، کسی دوست سے ملنے، صحت کی خاطر یا علم طبقات الارض کی تحقیق کے لئے جا رہے ہیں، تو یہ چیزیں بھی قریب قریب اسی طرح متعین طور پر ہماری نیت میں داخل ہوں گی، جس طرح کہ اُس جگہ کا جانا۔ ایسی صورت میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جانا ہمارا قریبی مقصد ہے، اور دوسرے جن چیزوں کی ہم نیت رکھتے ہیں وہ اس جانے کے محرکات ہیں۔ نیت کی چھیدگی کی مختلف صورتوں کو سمجھنے کے لئے ہم ذیل میں چند مثالوں سے کام لیتے ہیں۔

سب سے پہلے فرق تو کسی فعل کی قریب اور بعید نیت کی کیا سکتی ہے۔ مثلاً کسی ڈوبتے ہوئے شخص کو دو آدمی بچاتے ہیں، دونوں قریبی نیت تو اسکو بچانا ہی ہے لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ایک تو اُسکو اُسکی زندگی

باب

کی خاطر بچا رہا ہو، اور دوسرا اسلئے بچا رہا ہو، کہ وہ ڈوب کر نہ مرے تاکہ بچا نہ لے
دیجا سکے۔ اس صورت میں قریبی نیت دونوں کی ایک ہے، لیکن بعید نیت
میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ کبھی فعل کی طرح کی بعید نیت کو محرک کہا جاتا ہے
لیکن یہ استعمال نہایت ہی قابل اعتراض ہے۔

دوسرا فرق ظاہری اور باطنی نیت کا ہے۔ اس کی مثال ابراہیم لنگن کا وہ
مشہور قصہ ہے جس میں اس نے، خنزیر کے ایک بچے کو خندق سے نکالا
ہے۔ جب اس فعل پر لوگوں نے تعریف کی، تو لنگن نے کہا، کہ میں نے
اس بچہ کی تکلیف کے خیال سے اس کو نہیں نکالا، بلکہ اس لئے
کہ خود میرے دل کو اس کی مصیبت سے تکلیف تھی۔ یہاں بظاہر باطنی نیت
تو اس بچہ کو تکلیف سے بچانے کی تھی، لیکن باطنی نیت خود اپنی تکلیف کو
دور کرنا تھا۔ اس مثال میں باطنی نیت دراصل بعید نیت ہی کی ایک خاص صورت
ہے؛ لیکن ہر مثال میں ایسا نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص اپنے دل میں ایمان
یا توبہ و ندامت وغیرہ کا کوئی خاص احساس خدا کی رضا جوئی کے لئے پیدا کرنا
چاہتا ہے، تو اس صورت میں قریبی نیت جو ہے، وہ تو باطنی ہوگی اور جو بعید
ہے وہ ظاہری ہو جاتی ہے۔ باطنی نیت پر بھی نیت بعید کی طرح محرک کا
اشتباہ ہو سکتا ہے۔

تیسری صورت اقسام نیت کی تفریق کی دو اسطہ اور بلا واسطہ کی ہے۔
اگر ہم مشیہ فرمے گا کوئی آدمی ایک ریل گاڑی کو جلا دیئے کی فکر میں ہے، جس
میں بادشاہ اور اس کے ساتھ دوسرے مسافر بھی سفر کر رہے ہیں، تو گو
براہ راست اس کی نیت صرف بادشاہ کی جان لینے ہے، لیکن بلا واسطہ وہ
دوسروں کو بھی جو اس گاڑی میں سوار ہیں، تباہ کر دینے کی نیت رکھتا ہے،

۱۔ لک کی کتاب "انادیت" Utilitarianism، باب ۲ صفحہ ۲۰۲۔ نوٹ -

۲۔ (Nihilist.)

۳۔ مباح اخلاقیات "از سمجھ کتاب سوم، باب اول، (صفحہ ۲۰۲۔ نوٹ ۲)

اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ بادشاہ کے ساتھ یہ لوگ بھی لازماً ختم ہو جائیں گے۔
چوتھی صورت شعوری اور غیر شعوری نیت کی ہے۔ کس حد تک کوئی نیت
غیر شعوری ہو سکتی ہے، یہ علم النفس کا سوال ہے، یہاں غیر شعوری نیت
سے صرف وہ نیت سمجھنی چاہئے جو صاف و متعین طور پر آدمی کے ذہن کے
سامنے نہیں ہوتی۔ گو واقعہ یہ ہے، کہ اکثر انسانوں کا کردار درحقیقت، ایسی
قسم کی غیر شعوری نیتوں سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ مثلاً وہ بظاہر
اپنے نزدیک نوع انسان کی فلاح و بہبود کی نیت رکھتا ہے، لیکن یہ ہو سکتا
ہے کہ حقیقت میں جو شے سب سے زیادہ اُس پر عمل کر رہی ہو، وہ خود اپنی
شہرت و نام آوری کی نیت ہو۔

پانچواں فرق، جو ہم کسی فعل کی نیت میں کر سکتے ہیں، وہ شعوری اور مادی
ہونے کا ہو سکتا ہے۔ مادی نیت سے مراد وہ جتنی نتیجہ ہے، جو کو واقعہ
کی صورت میں لانا مقصود ہوتا ہے؛ اور شعوری سے مراد وہ اصول ہے،
جو اس واقعہ سے پورا ہوتا ہے۔ دو آدمی کسی حکومت کو تہ وبالاً کر دینا چاہتے
ہیں۔ مادی نیت دونوں کی ایک ہی ہے، یعنی اس حکومت کی تباہی۔ لیکن
یہ ممکن ہے، کہ ایک اسلئے اسکی تباہی کے درپے ہو، کہ وہ اُسکو حد سے
زیادہ آزاد خیال کرتا ہے اور دوسرا اسلئے کہ وہ حد سے زیادہ قدامت پرست
سمجھتا ہے۔ اس صورت میں دونوں کے افعال ایک ہی ہوں گے، مگر نیتوں
میں بعد المشرقین ہے۔

ان تفریقات کو محض نہ سمجھنا چاہئے، بلکہ ان سے صرف تصدیق نیت کی
پیمیدگیوں کا واضح کرنا مقصود تھا۔ جس کے بغیر محرك اور نیت کے باہمی تعلق
کی تشریح مشکل ہے۔ حاصل یہ ہے، کہ نیت سے مراد اس لفظ کے وسیع
ترین مفہوم میں وہ شے ہے، جو متعین طور پر ارادے کا مقصود ہوتی ہے، اور
اس قسم کی نیتوں کے مختلف اصناف ہو سکتے ہیں۔

۳۔ محرك کے معنی۔ | محرك کا لفظ نیت سے کم مبہم نہیں ہے۔ اس سے
مراد وہ شے ہوتی ہے، جو حکومت میں لاتی ہے،

باب

یا کسی کام کے کرانے کی علت ہوتی ہے۔ مگر علت کے لفظ میں خود ابہام ہے۔ علت کبھی فاعلی ہوتی ہے، اور کبھی فاعلی۔ مثلاً آدمی کی حرکت کی علت فاعلی، اسکے خاص خاص اعصاب و عضلات وغیرہ کا فعل ہوتا ہے؛ اور کسی خاص امر کی خواہش کسی جگہ پھینپنا یا کسی نتیجہ کا پیدا کرنا اس کی علت فاعلی ہوتا ہے۔ لفظ محرك کے استعمال میں کبھی اسی طرح ابہام پایا جاتا ہے۔ یعنی اس سے یا تو وہ چیز سمجھی جاسکتی ہے جو ہر کو کسی کام پر مضطر کر دیتی ہے یا وہ جو کسی کام کی طرف راغب کرتی ہے۔

پہلے مفہوم کو ہم یوں ادا کرتے ہیں کہ جذبہ یا احساس نے ایسا کرالیا۔ یعنی فاعل فعل کا محرك غصہ، خوف، رحم، لذت یا الم کوئی خاص جذبہ تھا۔ بعض شخصیں نے تو یہاں تک دعویٰ کر دیا ہے، کہ صرف لذت و الم ہی انسان کے تمام افعال کے آخری محرکات ہیں۔ اس خیال پر ہم آگے چل کر عنقریب بحث کریں گے۔ یہاں صرف اتنا کہنا ہے، کہ اس میں شک نہیں، کہ بعض اوقات، آدمی کے افعال کا محرك جذبہ ہوتا ہے۔ لیکن جس فعل یا کردار پر کوئی اخلاقی حکم لگا یا جاتا ہے، اس کا محرك یا باعث تمام تر خالی جذبہ ہی کبھی نہیں ہوتا۔ جب آدمی کی فاعلیت کا موجب تمام تر غصہ یا خوف وغیرہ کا صرف کوئی جذبہ ہو، تو اسکو صحیح معنی میں فاعل ہی نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ اس کا فاعل ہونا اس سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا جتنا کہ مثلاً اس شخص کو فاعل کہنا جسکو ہم کسی چیز پر پھینکتے ہو۔ بے شک جو آدمی احساس یا جذبہ کی بنا پر کسی کام کو کر بیٹھتا ہے، اس کی سیرت پر کبھی ہم حکم لگا سکتے ہیں، اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسکو ایسا نہ کرنا چاہئے تھا، لیکن اگر وہ سہرا یا جذبہ ہی سے مغلوب ہے، تو پھر ہم اخلاقی حکم اس کے فعل پر اس سے زیادہ نہیں لگا سکتے، جتنا کہ کسی پاگل یا بدست کے افعال پر لگایا جاسکتا ہے۔ اخلاقی فعل یا کردار کے لئے بالا راہ ہونا شرط ہے؛ اور ارادی فعل کا محرك محض جذبہ نہیں ہو سکتا،

بلکہ اس کا محرک کسی مقصد کے حصول کا خیال ہوتا ہے۔ یہ محرک کا دوسرا اور صحیح مفہوم ہے۔

ان دونوں مفہموں کے فرق کو پوری طرح سمجھنے کے لئے، اُس آدمی کے فعل کی تحلیل کرو، جو کسی ہم جنس کی مصیبت پر رحم کھا کر اسکی اعانت و مدد دے کر رہا ہے، ظاہر ہے، کہ رحم کا صرف جذبہ پیدا ہو جانا فعل اعانت کا باعث و محرک ہونے کے لئے کافی نہیں ہے۔ البتہ یہ اس کی علتِ فاعلی کا ایک جز ہو سکتا ہے، یعنی جو شخص زیادہ رحیم الطبع واقع ہوا ہے، وہ بہ نسبت ایک قس القلب آدمی کے جلد اعانت پر آمادہ ہو جائے گا۔ لیکن نفس جذبہ کسی عمل کے لئے کفایت نہیں کر سکتا۔ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ہو سکتا ہے، کہ اس مصیبت کو دیکھ کر ہمارے آنسو نکل آئیں، جیسا کہ تھیرٹر میں فرضی مصیبت کے نظارے سے آنکھیں پریم ہو جاتی ہیں لیکن جیب آئی کسی عمل پر آمادہ ہوتا ہے، تو نفس جذبہ کے علاوہ، کسی نہ کسی مقصد کے حصول کا خیال بھی پیش نظر ہونا لازمی ہے۔ مثلاً ایک شخص کسی کو نہایت ہی دکھ اور تکلیف کی حالت میں دیکھتا ہے، اور سمجھتا ہے، کہ وہ اپنی کسی کوشش سے اس کی حالت کو بہتر بنا دے سکتا ہے۔ تو بس اس بہتر حالت کا پیدا کر دینا، اس کا وخواہ مقصد بن جاتا ہے، جس کا خیال اُسکو ایک خاص کوشش یا عمل پر آمادہ و راغب کر دیتا ہے۔ اب اگر اس کے ساتھ اُسکو رحم بھی معلوم ہوا، تو اس عمل پر وہ زیادہ آسانی سے اور جلد مستعد ہو جائے گا، لیکن احساسِ رحم بذاتِ خود اس عمل کا باعث یعنی صحیح معنی میں محرک نہیں ہوتا۔ بلکہ اصلی محرک جو موجب عمل ہوتا ہے وہ حصول مقصد کا خیال ہے۔

اے گوئلڈ اسمتھ نے اُنہی جو حکایت بیان کی ہے، کہ ”کتابچہ نفعسانی مقاصد کے حاصل کرنے کے سچے پاگل ہو گئے، اور آدمیوں کو کاٹنے لگا، تو کاٹنے کا محرک پاگل پن نہیں تھا بلکہ انسانی مقاصد کے حصول کا خیال۔“ دیکھو ”لوٹ آف نیچو“، باب ۵۔ ”محرک کا اور جو مفہوم بیان کیا گیا ہے، وہی اس فقرہ سے بھی ظاہر ہوتا ہے، کہ ”کسی نسل کا محرک ہمیشہ کوئی نہ کوئی وخواہ شے ہوتی ہے،“ ”لوٹی ہائیٹا“، ص ۱۰۰۔ ۱۲۱، ”ایم ایچ ایف“، جلد ۲، صفحہ ۲۴۷ نے لکھا ہے کہ خواہش جنس ہے اور محرک اس کی ایک نوع۔ اور مقصد کا خیال اسی نوع محرک کی فصل ہے۔ لیکن یہ یقیناً غلط ہے، اس لئے کہ ہر خواہش کسی نہ کسی مقصد کو مستلزم ہوتی ہے۔

ہم۔ محرك اور نیت کا
بایہی تعلق۔

اوپر کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے، کہ محرك اور نیت کے
بایں نہایت قریبی تعلق ہے، کسی فعل کا محرك وہ ہے،
جو ہکو اس کے کرنے پر آمادہ یا راغب کرتا ہے۔ ظاہر ہے،
کہ نیت کے وسیع ترین معنی میں یہ جڑ بھی داخل ہے، لیکن ضروری نہیں، نہ علی العموم
ایسا ہوتا ہے، کہ یہی کل نیت ہو یعنی اس کے تمام اجزاء کو محیط ہو۔ جو چیز ہکو کسی کام کے
کرنے پر آمادہ کرتی ہے وہ ہمیشہ کوئی نہ کوئی مقصد ہوتی ہے جس کے حصول
کی ہم اسکے ذریعہ سے امید رکھتے ہیں، لیکن ضمناً اس مرکزی مقصد کے علاوہ
اور بھی بہت سی چیزوں کے حصول یا وقوع کی توقع ہو سکتی ہے (جو دیدہ و دانستہ
نیت میں داخل ہوتی ہیں)، لیکن وہ اس فعل کی جانب ترغیب کا کام نہیں دیتیں،
بلکہ ممکن ہے، کہ اگلے اس کے نہ کرنے کی اُن سے ترغیب ہوتی ہے۔
ایک مصلح کے اعمال کی محرك نوع انسان کی اصلاح و ترقی اور اپنی نام آوری دونوں
چیزیں کچھ نہ کچھ ہو سکتی ہیں، نیت کے وسیع ترین مفہوم میں یہ دونوں مقاصد
نیت کا جز ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ہو سکتا ہے، کہ وہ اس امر سے بھی خبردار ہو،
کہ ہنگامی طور پر، ان مقاصد کے حصول کے لئے تلوار اٹھانی پڑیگی، اس کے
افعال کے قریبی نتائج فتنہ و فساد کی صورت میں ظاہر ہوں گے، اور کیا حجب
ہے، کہ اسکو خود اپنی زندگی سے بھی صبر کرنا پڑے۔ اگر وہ صاف طور پر اپنے
کام کے ان نتائج سے آگاہ ہے، تو مشکل ہی سے کہا جاسکتا ہے، کہ یہ چیزیں
اُس کی نیت میں داخل نہیں ہیں۔ وہاں مالیکہ رہ جانتا ہے، کہ یہ چیزیں اُس
اعلیٰ مقصد کے لئے ناگزیر ہیں، ہیلو وہ حاصل کرنے کی امید رکھتا ہے۔ لیکن
ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں، کہ یہ ناگزیر چیزیں، اُس کے محول کا جو ایک کار خیز ہے

۱۰۔ متورثہ عناصر اخلاقیات صفحہ ۶۰۔ پرہیزیہ ذلوی کے س کہنے سے کہ، کسی فعل کے متوقع
خیالی نتائج اس فعل کا مقصد ہوتے ہیں، اور اپنی اسی حیثیت سے محرك کا کام دیتے ہیں۔ ایسا علوم
ہوتا ہے کہ وہ محرك ہی کو کل نیت سمجھتا ہے لیکن میں خیال کرتا ہوں کہ یہ غلطی ہے، یا کم از کم غلط ہے، کیونکہ اسنا سبب ہونا ہے
تھے بجز اس صورت کے جب ہم کسی احساس یا جذبہ سے مشغول ہو کر کچھ کر بیٹھے ہیں۔

ہرگز کوئی جز نہیں ہے۔ اس سے بھی زیادہ صاف مثال بروٹس کی ہے، جس نے اپنے ملک کو جانے کے لئے سیزر کے قتل میں مدد دی، اس نے سیزر کے قتل کی نیت یقیناً کی، لیکن یہ قتل اس کے محرم میں داخل نہ تھا۔

غرض کسی کام کا محرم، نیت کے وسیع ترین معنی میں، نیت کا جز تو ہوتا ہے، لیکن یہ لازمی نہیں، کہ ساری نیت کو من گھڑت ہو۔ اُپر دوسرے بند میں جو تفریقات بیان کی گئی ہیں، ان کو مانکر ہم کہہ سکتے ہیں، کہ محرم عام طور پر نیت بعید کے بڑے حصے پر مشتمل ہوتا ہے، لیکن نیت قریب اکثر اس سے خارج ہوتی ہے، بلا واسطہ نیت اس میں علی العموم داخل ہوتی ہے، لیکن بلا واسطہ نیت کبھی نہیں داخل ہوتی؛ صوری نیت قریباً ہمیشہ اس میں شامل ہوتی ہے، لیکن مادی نیت کا اکثر اس میں بہت کم حصہ ہوتا ہے، باقی ظاہری یا باطنی، شعوری یا غیر شعوری نیت میں سے یہ ہر ایک پر مشتمل ہو سکتی ہے۔

۵۔ کیا ہم ہمیشہ لذت ہی اب اس سوال پر، جس کا پہلے ذکر آچکا ہے، گفتگو کا موقع آیا ہے، کہ کیا انسان کے ہر فعل کی محرم ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے؟ لیکن پہلے اس امر کو سمجھ لینا چاہئے، کہ یہ سوال

اس بحث سے بالکل ہی جدا گانہ شے ہے، کہ محرم کا خیال ہمیشہ لذت بخش ہوتا ہے یا نہیں۔ اسی فرق کو لوگوں نے بھی تعبیر کیا ہے، کہ کسی خیال سے لذت اٹھانا اور لذت کے خیال کو مقصد بنانا یہ دو مختلف باتیں ہیں۔ یہ خالصتاً ہی ہے کہ جس شے کو ہم مقصد بناتے ہیں، اس کا خیال لذت بخش ہوتا ہے۔ اور تکمیل مقصد کے تصور سے ہم کو لذت حاصل ہوتی ہے۔ مگر اس سے یہ نہیں نکلتا ہے، کہ لذت کا خیال ہمارا مقصد ہوتا ہے، یا ہمیشہ لذت ہی ہر ایک کام کے کرنے پر راجع کرتی ہے۔ پہلی بات کو تو علم النفس کا قریباً ہر عالم قبول کرے گا، البتہ دوسرا

علم بشریات کے پروفیسر اور فکسپیر کا بیان بروٹس کے بارے میں صحیح مانا جائے، اس کے مخالف خیال کے لئے فراڈ کا بیان دیکھو۔

۶۔ البتہ یہ ایک بڑا بڑا مسئلہ ہے، کہ لذت کا خیال ہمیشہ لذت بخش ہوتا ہے، درحکمہ رسالہ حاضر کے سیریز، جلد ۱، فہرہ ۱، لیکن اس سے زیر بحث سوال پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔

تقدیر ان لوگوں کا دعویٰ ہے، جنکو لذتیں کہا جاتا ہے جس کی شوق منہ اس طرح
توضیح کی گئی ہے کہ ان کو قدرت نے لذت والہ کی حکومت کا تابع پیدا کیا ہے۔ چارہ
تمام خیالات و اعمال اور زندگی کے سارے عزائم کی بنیاد اپنی زوجینوں پر ہے۔
جو شخص ان کی حکومت سے آزاد ہوئے گا دعویٰ ہے کہ وہ جو کچھ کہہ رہا ہے انہو
نہیں سمجھتا کہ کیا کہہ رہا ہے۔ آدمی کا مقصد ہمیشہ لذت فی ظاہر اور الم سے
اجتناب ہوتا ہے، یہاں تک کہ بڑی سے بڑی لذتوں کا ترک اور سخت سے
سخت آلام کا تحمل بھی اس میں اسی طلب یا اجتناب پر مبنی ہوتا ہے۔ ان اربابِ اعدل
اساسات کی تحقیق ہی اقلہ فہم اور فقہین کے مطالعہ کا سب سے بڑا مفعول ہونا
چاہئے افاویت کا مسلک انسان کے یہ فعل کو انہی دو محرکات کے ماتحت
قرار دیتا ہے۔ یہ اس خیال کی نہایت واضح تعبیر تھی، کہ عمل کے تمام ممکن محرکات
صرف لذت و الم ہی کے دائرہ میں محدود ہیں، اور یہی وہ واحد غایت ہے جس کا
ہر اور کچھ کر قصد کر سکتے ہیں۔ ذیل میں حکومت کی نظریہ پر غور کرنا ہے۔

۱۔ نفسیاتی لذتیت۔ لذتیت کا ماحول یہ ہے کہ خواہش کی آخری غایت لذت ہوتی ہے۔
اس مذہب کا امام اعظم جان اسٹورٹ کل ہے۔ جو اپنی کتاب
» افاویت « کے چوتھے باب میں، اسی طرح استدلال کرتا ہے کہ اب دیکھنا
ہے کہ آیا حقیقتہً ایسا ہی ہے، یعنی انسان جو کچھ بھی چاہتا ہے، وہ محض حصولِ لذت
یا اجتنابِ الم کی خاطر چاہتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ سوال واقعہً و تجربہً کا ہے،

(Principles of Legislation.)

۱۔ اصول قانون سازی، ()
مذہباً تمام لذتیوں، خصوصاً ایغوی لذتیوں نے کم و بیش یہی سبک اختیار کیا ہے (لذتیت
کی عام تاریخی بحث کے لئے طلبہ کو نیکی کی تاریخی غلاتیات اور پ، کا پہلا باب، اور وائٹسن کی کتاب
» نظریاتِ لذتیت، انٹر اسٹوٹوٹا اسپتیس « دیکھنی چاہئے۔ علم النفس لذتیت کا سب سے
مال کا کیمیل پروفیسرین ہے جس کے لئے اس کی کتاب » انٹل اینڈ مال سائنس « (کیم، باب ۴) اور » اموشنس
اینڈ دل « (جذبہات و ارادہ، باب ۴) دیکھو لیکن ڈاکٹر پین نے اتنا تسلیم کیا ہے کہ » عارضی طور پر لذت
کے علاوہ دوسری چیزیں بھی مقصد بن سکتی ہیں۔ لذتیت کے عام معنی اور ان کے خاص خاص ضاف کیلئے اس کی کتاب » ایک بندر «

جبکہ تعقید اس قسم کے تمام سوالوں کی طرح صرف شہادت سے ہو سکتا ہے۔ جس کے لئے ہم کو اپنی ذاتی شعور و مشاہدہ نفس اور دوسروں کے مشاہدہ سے مدد لینا چاہئے۔ ہیں سمجھتا ہوں کہ اگر ان شہادتوں کی طرف خالی الذہن ہو کر رجوع کیا جائے، تو علانیہ نظر آئے گا، کہ کسی شے کی خواہش اور اس کا لذیذ ہونا، یا کسی شے سے اجتناب اور اس کا مولم ہونا، دو ایسے واقعات ہیں، جنکو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یوں کہو، کہ ایک ہی واقعہ کے دو جز ہیں، یا پوری صحت بیانی یہ ہوگی، کہ ایک ہی نفسی واقعہ کے نام رکھنے کے دو مختلف طریقے ہیں، یعنی کسی چیز کو قابل خواہش سمجھنا (مثلاً طیکہ اس کی خواہش اپنے نتائج کی خاطر نہ ہو، اور اس کو پُر لذت خیال کرنا، بعینہ ایک ہی بات ہے، اور جب تک کسی چیز کا خیال پُر لذت نہ ہو، اس وقت تک اس کی خواہش پیدا ہونا طبعاتی اور مابعد الطبعاتی دونوں طرح کا استعارہ ہے، ڈاکٹر سجویک نے اپنی کتاب ”مناہج اخلاقیات“ کتاب اول، باب ۴، میں اس اقتباس کی خوب تنقید کی ہے۔ لکھا ہے، کہ ”اَل کا دھوئی ہے، کہ کسی چیز کی خواہش کرنا، اور اس کا لذیذ معلوم ہونا صحیح معنی میں، ایک ہی نفسی واقعہ کو موصوم کرنے کے دو طریقے ہیں، اگر ایسا ہی ہے، تو پھر یہ سمجھ میں آنا مشکل ہے، کہ اس کے تعقید کیلئے ذاتی شعور اور مشاہدہ نفس اکی کیسے احتیاج ہو سکتی ہے۔ اسلئے کہ اسکا انکار تو تناقض لفظی ہوگا۔ اصل بات یہ ہے، کہ لذت کا لفظ مبہم ہے جس نے اس سوال کو ہمیشہ الجھائے رکھا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں، کہ فلاں آدمی کوئی کام اپنی خوشی یا لذت سے کر رہا ہے، تو ہماری مراد صرف اختیار یا ترجیح کا ظاہر کرنا ہوتا ہے، یعنی اس کے ارادہ نے کسی خاص چیز کو متعین طور پر اختیار یا قبول کر لیا ہے۔ لہذا اگر کسی شے کو لذیذ کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ہمارے قبول و اختیار پر اثر ڈالتی ہے، یا ارادہ کی کسی خاص جانب کشش کا موجب ہوتی ہے، تو یہ کوئی بحث و اختلاف کی بات ہی نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں یہ کہنا، کہ ہم اس چیز کی خواہش کرتے ہیں، جو لذیذ ہوتی ہے، یا کسی چیز کی اسی نسبت سے خواہش کرتے ہیں جس نسبت سے کہ وہ لذیذ ہوتی ہے، محض ایک طرح کا اعادہ مفہوم یعنی ایک بات کو مختلف لفظوں میں دہرانا ہے، یہ تو ایسا ہی ہوا جیسے کہا جائے کہ ہم کسی چیز کی اتنی ہی خواہش کرتے ہیں، جتنی کہ اس کی خواہش

ہوتی ہے، کیونکہ کسی شے کے لذیذ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ہماری خواہش ہے، لیکن جیسا کہ ڈاکٹر سبوک نے آگے بیان کیا ہے، اگر لذت کو ہم اپنے صیح معنی میں لیں، تو سچے پرامن طلب ہو جائیگا، کہ جاری خواہش ہمیشہ لذت ہی سے متعلق ہوتی ہے۔ یعنی اگر لذت سے مراد ہم وہ ملائم و خوشگوار احساس لیں جو کسی طلب یا حاجت کے پورا ہونے سے حاصل ہوتا ہے، تو اس صورت میں یہ ہرگز بدیہی امر نہیں ہے، کہ ہم ہمیشہ اس ملائم احساس ہی کی خواہش کرتے ہیں، بلکہ اس کے خلاف زیادہ بدیہی یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ہم جن چیزوں کی خواہش کرتے ہیں، وہ ہمیشہ یہ ملائم احساس ہی نہیں ہوتا ہے۔

۱۱) استبعا لذائذ نیت: "مناہج اخلاقیات" کے اسی حصہ میں خواہش کی چیز۔ میں، جس کا ابھی اوپر ذکر آچکا ہے، ڈاکٹر سبوک نے ثابت کیا ہے، کہ جس چیز کی ہم خواہش کرتے ہیں، وہ اکثر کوئی خارجی چیز ہوتی ہے، نہ کہ وہ لذت جو اس سے حاصل ہوتی ہے، اس نے دکھلایا ہے، کہ جب ہم نفس لذت ہی کے خواہش مند ہوتے ہیں، اس وقت بھی اس کے حصول کی بہتر صورت یہی ہوتی ہے، کہ طلب لذت کے خیال کو بھلا دیا جائے، اگر ہم خود لذت ہی کا خیال کرتے ہیں، تو یہ اکثر غائب ہو جاتی ہے، بخلاف اس کے اگر ہم اپنی خواہش کو خارجی مقاصد کی طرف ملتفت رکھیں تو لذت آپ سے آپ ماضی ہو جاتی ہے۔ یہ تمام لذتوں کی نسبت صحیح نہیں ہے، بلکہ زیادہ تر "لذائذ طلب" کے ساتھ مخصوص ہے۔ بقول ڈاکٹر سبوک کے "مثال کے لئے

کسی کھیل یعنی عقلی کھیل مثلاً شطرنج، ناش و غیرہ۔ م، کو جس میں جیت کے لئے مقابلہ ہوتا ہو، جیسا کہ اکثر کھیلوں میں ہوتا ہے کوئی معمولی کھیلنے والا، اس قسم کے مقابلہ میں داخل ہونے سے پہلے جیت کی کوئی خواہش نہیں رکھتا، بلکہ اصل یہ ہے کہ جب تک وہ مصروف مقابلہ نہ ہو جائے اس وقت تک اس قسم کی جیت کے خیال سے کوئی تشفی حاصل کرنا، اسکو نہایت مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اس مقابلہ سے

اب

اس سے بے اعتدالی بنی، وہ ہے، کہ لذت کے بہت سے اصناف، ایسے ہیں، کہ ان سے پہلے جب تک مختلف چیزوں کی خاص خاص خواہشیں نہ پائی گئی ہوں وہ سرے سے وجود ہی میں نہیں آسکتے۔ مثلاً بندہ بستیغیہ خواہی کی لذتوں کو یوں کہ جینگ آدمی پہلے غیر خواہ یعنی دوسروں کی بھلائی کا خواہشمند نہ ہوئے، اس وقت تک ان لذتوں سے آشنا نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس قسم کی صورتوں میں لذت کا نفس وجود ہی اُس پر موقوف ہے، کہ پہلے خواہش کا صحیح لذت کے علاوہ کوئی دوسری شے ہو۔ بلکہ یہ ہے کہ تمام لذتوں کا یہی حال ہے۔ ہر لذت کسی نہ کسی خاص احتیاج ہی کی تشفی و آسودگی سے حاصل ہوتی ہے، اور احتیاج کا تشفی سے مقدم ہونا لازمی ہے۔ قبل اس کے کہ ہمارے دل میں اُس لذت کی خواہش پیدا ہو، جو کھانا کھانے سے حاصل ہوتی ہے، پہلے خود کھانے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ ایسی خواہشیں بھی ہیں جن کو خواہش لذت نہیں کہا جاسکتا۔

۹-۱۱، لذات اور لذت | ساتھ ہی یکجہی ماننا پڑتا ہے، کہ کل نے جو کچھ کہا ہے، وہ بظاہر درست معلوم ہوتا ہے، جسکی توجیہ ضروری ہے۔ دراصل اس دھوکہ کی وجہ "لذت" کے لفظ کا ابہام ہے۔ اس لفظ سے کبھی تو وہ ملائم احساس سمجھا جاتا ہے، جو تشفی یا آسودگی سے حاصل ہوتا ہے، اور کبھی خود وہ شے جو اس تشفی کا موجب ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ گانا سننا ایک لذت ہے؛ لیکن ظاہر ہے، کہ نفس کا ناسننا اور احساس تشفی ایک چیز نہیں؛ بلکہ گانا سننا ایک ایسی چیز ہے، جس سے تشفی حاصل ہوتی ہے۔ ایک عام قاعدہ یہ بیان کیا جاسکتا ہے، کہ جب ہم "لذات" جمع کی صورت میں بولتے ہیں، تو اس سے مراد تشفی بخش چیزیں ہوتی ہیں؛ اور جب واحد یعنی "لذت" کا لفظ استعمال کرتے ہیں، تو خود وہ احساس تشفی مقصود ہوتا ہے، جو ان چیزوں سے حاصل ہوتا ہے۔

۱۲ یہ دوسرا ابہام ہے۔ اس سے پہلے ایک اور ابہام کا ذکر آچکا ہے، ڈاکٹر سمجھ کے حوالہ سے۔ ۱۳ دیکھو ڈاکٹر وارڈ کا مضمون "ساکراچی" پر۔ انسان کو یہی بار بار نیکو کے فیض اؤیشن میں۔

لیکن عام استعمال میں لوگ ہمیشہ اس فرق کا لحاظ نہیں رکھتے۔

غالباً لذت کی بہ نسبت الم میں یہ فرق زیادہ ملحوظ و نمایاں ہے۔ الم سے مراد علی العموم سلب لذت یعنی نا ملائم احساس یا احساس عدم تشفی ہوتا ہے، لیکن جب ہم نا ملائم کا لفظ بولتے ہیں، تو عام طور پر وہ چیزیں مراد ہوتی ہیں، جن سے نا ملائم احساس پیدا ہوتا ہے؛ اور ان چیزوں میں بھی بالخصوص عضوی احساسات مراد ہوتے ہیں۔ مثلاً دلہنت کے درد کا الم ہے، کہ یہ محض نا ملائمت یا عدم تشفی کا احساس نہیں ہوتا، بلکہ بجا ہے خود ایک خاص قسم کا مستقل حس یا ایک ایسی چیز ہے جس سے نا ملائم احساس پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح جلنے کا حس اسی قسم کی دوسری چیز ہے، جو ٹ کا حس تیسری اور غلط کاری کا حس چوتھی چیز ہے۔ ان تمام چیزوں سے نا ملائم احساس پیدا ہوتا ہے، لیکن جو شے اس نا ملائم احساس کا موجب ہوتی ہے، وہ ان سب صورتوں میں نفس نا ملائم احساس سے علانیہ جدا ہوتی ہے۔

لہذا جب یہ کہا جاتا ہے، کہ ہم جو کچھ چاہتے ہیں، وہ ہمیشہ لذت ہی ہوتی ہے، تو اس سے یہی مراد معلوم ہوتی ہے، کہ ہم جو کچھ چاہتے ہیں، وہ ہمیشہ کوئی نہ کوئی ایسی شے ہوتی ہے جس کے حال ہو جانے پر ایک ملائم یا خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے۔ لیکن یہ اس قدر بدیہی بات ہے، کہ تقریباً ایک ہی معنی کو گھوم گھا کر متعدد لفظوں میں ادا کرنا ہے۔ اس لئے کہ یہ بین بات ہے، کہ جس چیز کی بھی ہم خواہش رکھتے ہوں، اس کا حصول کم از کم عارضی تشفی کا تو ضرور ہی موجب ہوگا؛ جس کا لازماً احساس تشفی یعنی لذت ہے۔ لہذا اس بنا پر جس چیز کی بھی ہم خواہش کرتے ہیں، اسکو لذت یعنی ایک ایسی شے کہا جاسکتا ہے، جس کا حصول موجب لذت ہوتا ہے۔ مثلاً جو شخص کسی سیاسی گروہ کو تباہ کر دینا چاہتا ہے، وہ اس کے تباہ ہو جانے سے یقیناً خوش ہے و

لے کلب اور شمشاد واٹ لائن آف ساکلاوچی، اس حیثیت سے خاص طور پر علم النفس میں ممتاز ہیں، کہ انہوں نے الم اور بہ لذت میں نہایت احتیاط سے تفریق کی ہے۔ عضوی الم یا تکلیف اسی طرح کا ایک بالکل ممتاز و مستقل حس ہے، جس طرح خوشبو یا خوش مزگی کا حس ہے۔ گو لذت و الم کے احساس یا جذبہ کو ان تجربات سے واقف کرنا ناممکن ہے، لیکن پھر بھی دونوں میں امتیاز صاف طور پر کہا جاسکتا ہے۔ دیکھو آگے صفحہ ۶۲ و ۶۳

لذت یا بھوکا اور ہم کہہ سکتے ہیں، کہ یہ تباہی اُس شخص کے لئے ایک لذت ہے، "غیر متوقع لذت" یا اس کے حامل فقروں کو ہم اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ کسی سیاسی جماعت کی تباہی بجائے خود کوئی ملامت احساس نہیں ہے، بلکہ یہ ملامت احساس اس سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا لذت اذنی لذت بخش چیزوں کی خواہش ہونا اس کی دلیل نہیں کہ ہم نفس لذت کی خواہش رکھتے ہیں۔

یہ بحث کل کی ایک عبارت سے جو اس کی کتاب "افادیت" (باب ۵) سے ماخوذ ہے، اُمید ہے، کہ زیادہ صاف ہو جائیگی۔ وہ پوچھتا ہے، کہ "روپیہ پیسے کی محبت کے بارے میں ہم کیا کہیں گے؟ نفس روپیہ میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے، جو چھکیلے سنگریزوں کے ڈھیر سے زیادہ قابل خواہش ہو۔ اس کی قیمت جو کچھ ہے، وہ فقط اُن چیزوں کی خواہش کی بنا پر ہے جو اس سے خریدی جاسکتی ہیں، اور جن کے پورا کرنے کا یہ وسیلہ ہوتا ہے، نہ کہ خود اس کی خواہش کی بدولت۔ تاہم روپیہ کی محبت نہ صرف انسانی زندگی کے قوی ترین محرکات میں داخل ہے، بلکہ اکثر حالتوں میں روپیہ بنات خود مرجع خواہش بن جاتا ہے؛ اس کے مالک بنے رہنے کی خواہش اکثر اس کے خبیث کرنے سے زیادہ بڑھی ہوئی ہوتی ہے، اور روز بروز زبردستی جاتی ہے، یہاں تک اس کے مقابلے میں خود وہ خواہش، جن کا یہ آلہ تبادلی جاتی ہیں۔ لہذا اس حالت میں بجا طور پر کہا جاسکتا ہے، کہ روپیہ کی خواہش کسی اور مقصد کے لئے نہیں ہے، بلکہ یہ خود جزو مقصد بن گیا ہے۔ مسرت کا وسیلہ ہونے کی جگہ آدمی کی مسرت کا ایک خاص عنصر ہو گیا ہے۔ یہی حال انسانی زندگی کی اور بھی بہت سی چیزوں کا ہے، مثلاً قوت و شہرت وغیرہ قوت اور شہرت دونوں کی سب سے بڑی کشش یہ تھی، کہ ان سے ہموار اپنی دوسری خواہشوں کے حاصل کرنے میں سیدہ دلتی ہے؛ اور یہ محض استقامت تصورات کا طفیل ہے، جو خود اپنی خواہش کو براہ راست استقامت کر دیتی ہے کہ بعض لوگوں میں تو ان کی خاطر اور تمام اصلی خواہشیں بالکل پیچھے پڑ جاتی ہیں۔ اس قسم کی صورت میں وسائل واصل مقصد کا جز بن جاتے ہیں، اور ایسا اہم جز، کہ جن چیزوں کے یہ وسائل ہوتے ہیں، ان میں سے کوئی چیز بھی اس جز کی برابر نہیں کر سکتی۔ جو نئے پہلے اس بنا پر مطلوب تھی، کہ

حصول مسرت کا ایک آلہ ہے، وہ خود اپنے لئے غلبہ ہو جاتی ہے۔ جب بجائے خود یہ مطلوب ہوگئی، تو پھر اس کی خواہش وسیلہ مسرت کی حیثیت سے نہیں بلکہ جزو مسرت کی حیثیت سے ہوتی ہے۔۔۔۔۔ اب اس کی خواہش، نفس مسرت کی خواہش سے اس سے زیادہ مختلف نہیں رہ جاتی، جتنی کہ موسیقی کی محبت یا تندرستی کی خواہش ہوتی ہے۔ یہ خود داخل مسرت میں۔ جن عناصر سے خواہش، مسرت کی تعمیر ہوتی ہے، انہی میں یہ بھی شامل ہیں۔ مسرت کوئی مجرد تصور نہیں ہے، بلکہ ایک مجموعہ ہے جن کے بعض اجزاء یہ بھی ہیں "مطلب صاف ہے۔ روپیہ، قوت، شہرت، موسیقی اور تندرستی ملائم احساس کے اجزاء نہیں ہیں۔ بل کا دعاء ہے کہ یہ چیزیں اس صنف کی اشیاء میں داخل ہیں، جن سے ملائم احساس پیدا ہوتا ہے۔ لہذا ہم اس قسم کی چیزوں کی جو خواہش کرتے ہیں اس سے صرف اتنا ثابت ہو سکتا ہے کہ سرلذائے ڈھونڈ سکتے ہیں، نہ یہ کہ ہم لذت کے متلاشی ہیں۔ اس لئے یہ کہنا کہ ہم لذت ڈھونڈتے ہیں، محض لفظوں کا پھیر ہے، کیونکہ اس کے معنی صرف یہ ہو سکتے ہیں، کہ ہم وہ ڈھونڈتے ہیں جو ڈھونڈ سکتے ہیں۔

۱۰۔ کیا عقل محرک کا کام دے سکتی ہے۔
جو لوگ اس کے نہیں بھی قائل ہیں، کہ محرک صرف لذت والہ ہے وہ بھی کبھی کبھی اس طرف مائل نظر آتے ہیں، کہ انہم اتنا قطعاً ہے کہ عقل محرک افعال ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس خیال کو سب سے زیادہ صفائی کے ساتھ ہیوم نے ظاہر کیا ہے، کہ عقل محض جذبات کی غلام ہے، اور رہیگی، ان کی حلقہ بگوشی اور فرماں برداری کے سوا یہ کوئی اور کام قطعاً نہیں انجام دے سکتی، جذبہ کا لفظ جس معنی میں یہاں استعمال کیا گیا ہے، وہ تقریباً تیج کے مراد ہے، اور منشا یہ ہے، کہ جتنے افعال ہیں، وہ سب کے سب خاص خاص تیجات پر موقوف ہوتے ہیں، عقل زیادہ سے زیادہ صرف اتنا کر سکتی ہے کہ ان کے پورا کرنے کے وسائل و اسباب تلاش کرے اس دعوے کا حاصل یہ ہے، کہ عقل بجائے خود کسی نئے مستقل محرک کا کام نہیں دے سکتی، بلکہ صرف یہ بنا سکتی ہے،

کہ کسی محرک کے پورا کرنے کی بہترست بہتہ کیا صورت ہے۔ اس خیال کی بنیاد حقیقت خواہش کی اسی غلط فہمی پر معلوم ہوتی ہے، جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اس میں فرض یہ کر لیا گیا ہے، کہ ہمارا ذہنی شعور مختلف خواہشوں سے بنا ہے، جو ایک دوسرے سے بالکل مستقل و جدا گانہ وجود رکھتی ہیں، اور جن میں عقل ایک الگ قوت کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ لیکن اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ہماری تمام خواہشیں کسی ایک ہی خاص عالم کی مختلف اجزا ہوتی ہیں، جسے فکر یہ عالم بتاتا ہے، تو پھر ان کو ایک دوسرے سے جدا و مستقل نہیں قرار دیا جاسکتا۔ لہذا اصل مسئلہ اُس "کل" کی حقیقت کے سمجھنے کا ہے جس کے اندر محدود دیگر خاص خاص خواہشیں نمودار ہوتی ہیں۔ اگر وہ کل یا مجموعہ کوئی عقلی نظام ہے، تو جو خواہشیں اس میں ظہور کریں گی، وہ یقیناً اُن خواہشوں سے بالکل مختلف ہوں گی، جو کسی ایسی ذات میں پائی جاسکتی ہیں جس میں اب تک عقل اپنے نو کو نہیں پہنچی ہے۔ لہذا اس معنی کی رو سے عقل نہ صرف ہماری خواہشات، جذبات یا تمیعات کی رہنمائی جاسکتی ہے، بلکہ اُن کی متعین، نوعیت، حقیقت کی تعبیر اسی عقل ہی سے ہوتی ہے۔ یعنی عقل ہی ہمارے سامنے اُن مقاصد یا محرکات کو پیش کر سکتی ہے، جو بغیر ذہنی عقل ہستی کے لئے سرے سے ناممکن الوجود ہیں۔ غرض اس مفہوم کے لحاظ سے عقل ہمارے لئے محرک افعال کا کام دے سکتی ہے۔

۱۱۔ کیا محرک تنہا عقل ہی ہے؟ اس کے خلاف دوسری طرف لوگوں نے، جو غلطی کی ہے، اُس سے بھی خبردار رہنا چاہئے، گو اس میں شک نہیں کہ آج کل کے زمانے میں، اس طرح کی غلطی میں مبتلا ہونے کا بہت کم خطرہ ہے۔ جس طرح یہ صحیح نہیں، کہ عقل سرے سے محرک نہیں ہو سکتی، اُسی طرح یہ بھی نہ فرض کرنا چاہئے، کہ تمام محرکات صرف عقل ہی ہوتی ہیں، یعنی انسانی افعال ہمیشہ ایسے ہوتے ہیں کہ گویا انسان ہر شے سے پاک ہے، تمام تر عقل کی روشنی میں چلتا ہے، اور جذبات وغیرہ سے قطعاً معری ہے۔ اس خیال کو سقراط کے نظریہ سے اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہے۔ سقراط کا دعویٰ تھا، کہ "نیکی علم ہے"، جس سے اس کی مراد یہ تھی، کہ اگر اخلاقی غرض و غایت کی حقیقت کو ہم پوری طرح جان لیں، تو ہم اُس کی طلب پر

مجبور ہو جائیں گے۔ اس کے سچ ہونے میں شبہ نہیں، کہ خواہشوں کے ایک ایسے عالم میں جو سراپا عقلی بہرب سے بڑی خیر ہی سب سے بڑی ترغیب ہوگی لیکن اگر نیک ہے کہ ایک آدمی برترین خیر کی حقیقت سے آگاہ ہوا دیکھ بھی تمام تر عقلی عالم کا پابند نہ ہو، تو یہ بھی ممکن ہوگا کہ خیر کو خیر جان کر بھی آدمی اس پر عامل نہ ہو۔ غرض یہ ایک بدیہی بات ہے کہ خیر کے اچھے خاصے واضح علم کے باوجود بھی ممکن ہے، کہ آدمی اس پر عمل نہ کرے۔

۱۲۔ محرکات کی تعمیر پوچھو
ہوتی ہے۔

لہذا نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ محرکات کی تعمیر نہ محض لذت و الم سے ہوتی ہے نہ خالی جذبات و تہجات یا خواہشات، اور نہ صرف عقل سے، بلکہ وہ تمام تر اس عالم کے تابع ہوتے ہیں جسکی ماتحتی میں اُن کا ظہور ہوتا ہے۔ یا یوں کہو، کہ محرک ایک ایسے مقصد سے عبارت ہے، جو اس عالم خواہش کے موافق یا مطابق ہو، جس کے اندر وہ پایا گیا ہے۔ کسی ایک ہی مقرر وقت کے اندر ہمارے ذہن کے روبرو مختلف ممکن مقاصد آسکتے ہیں، ہمارے زندگی کی خاص دنیا میں، ایسے مختلف تغیرات کئے جا سکتے ہیں، کہ وہ ہمارے نظام شعور کے زیادہ مناسب و مطابق بنوائے۔ اب اگر ان میں سے کوئی ایسا تغیر ہمارے سامنے آتا ہے، جو خود ہمارے عمل سے واقع ہو سکتا ہے، تو یہ ہمارے عمل کے لئے ایک ممکن محرک بن جاتا ہے۔ رہی یہ بات کہ واقعاً ہم اس سے آمادہ عمل ہو جائیں، تو یہ اس پر موقوف ہے، کہ جو ممکن محرک ہمارے سامنے آیا ہے، وہ دوسرے محرکات کے ساتھ جو عین اسی وقت پیش نظر ہیں، ربط و تناسب رکھتا ہے یا نہیں اس لئے کہ آخری طور پر جو راہ عمل ہم اختیار کریں گے، وہ وہی ہوگی، جو ہمارے عام نظام شعور کے ساتھ سب سے زیادہ کامل ربط و تطابق رکھتی ہے۔ اس راہ عمل کا عقلی ہونا یا نہ ہونا، اس پر موقوف ہے، کہ جس عالم میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں وہ عقلی ہے یا نہیں۔

لہ اس بحث کے لئے سبوتا کا مضمون "غلاف عقل عمل (Unreasonable Action)" کو دیکھنا چاہیے ہوگا، جو رسالہ "صائنڈ" کے سلسلہ جدید نمبر میں نکلا ہے۔ نیز "غیر اعتدال" کی "نارنگ ساٹھارویں" و "تعلیلی علم النفس" کی جلد دوم صفحہ ۲۰۰۔ اور "سینکٹ" کی "ساٹھارویں آف مارل سلف" کا نواں کچھ بھی دیکھنا چاہئے۔

یہاں اب سیرت و کردار کے باہمی تعلق کی بحث پیدا ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ سوال نہایت اہم ہے، لہذا اس کے لئے ایک الگ مستقل باب قائم کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

تعلیق لذت اور خواہش

اس باب میں ہم نے یہ مان لیا ہے، کہ خواہش کی تشفی موجب لذت ہوتی ہے، اور عدم تشفی دچا ہے۔ وہ خواہش کی ہو یا اشتہا کی، موجب الم ہوتی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ مسئلہ کافی متنازع فیہ ہے، اور ہم نے جو خیال اختیار کیا ہے، اس کو مسلم عام نہ سمجھ لینا چاہئے۔ خصوصیت کے ساتھ جس امر میں زیادہ اختلاف ہے، وہ لذت طلب میں۔ بعض مصنفین خصوصاً برہنہ سبوح کا یہ دعویٰ ہے، کہ اس قسم کی لذتوں کی موجودگی سے جبکہ ہم لذت طلب سمجھتے ہیں، ماننا پڑتا ہے، کہ بارہا تشریف یافتہ خواہشیں اشتہا باعث الم ہونے کی جگہ، موجب لذت ہوتی ہے۔ لہذا ایک تعلیق کے ضمن میں مختصراً اس کی توضیح مناسب معلوم ہوتی ہے۔ پندرہ سبوح نے اپنے خیال کو ”میتھڈس آف ایٹھکس“، باب ۴، بندہ صفحہ ۴۴ میں اس طرح بیان کیا ہے کہ: ”جب کوئی خواہش ایسے افعال کا باعث ہوتی ہے، جن سے اس کا مدعا حاصل ہو سکتا ہے، تو گو اصل حصول ابھی دور ہوتا ہے، لیکن پھر بھی یہ خواہش بجائے خود یا تو کم و بیش ایک لذت بخش شعور ہوتی ہے، یا لذت و الم دونوں کی کیفیت سے خالی ہوتی ہے۔ غرض یہ ہے کہ حصول خواہش کے لئے سرگرمی عمل کا جو شعور ہوتا ہے، وہ خود نہایت ہی لذت ہوتا ہے اور اصل یہ ہے، کہ اس قسم کی لذتیں جبکہ ہم علی العموم ”لذت طلب“ کہتے ہیں، تنگی کی سرتوں کا ایک بڑا جڑ ہیں بلکہ یہ کہنا، تقریباً ایک بیسی ویش پانچواں بات کو دہرانا ہوگا کہ طلب کی لذتیں حصول کی لذتوں سے زیادہ اہم ہوتی ہیں: اور بہتری صورتوں میں، تو حصول نہیں بلکہ طلب ہی کی لذت باعث طلب ہوتی ہے“ میرے خیال میں ”طلب“ اور ”حصول“ میں یہ تفریق و تضاد، ایک بنیادی غلطی پر مبنی ہے، جس کا انزال ضروری ہے۔

لے ڈاکٹر سبوح کے خیال کی مزید توضیح کیلئے ”رٹائرڈ مائنٹل“، جلد اول، نیراجنوری، صفحہ ۱۰۹۲ اور کتبنا چاہئے

تدبیری مراتب کے نتیجے یا کمالات کی حیثیت سے کہتا ہے، یہی دوسری صورتوں پر بھی صادق آتا ہے۔ مثلاً ایک پہاڑی آدمی جو محض چوٹی پر پہنچنا چاہتا ہے، اس کو نفس چڑھنے کے عمل میں کوئی لطف نہیں آتا بلکہ لذت ہی ہوتی ہے، اور گلا اسکو کوئی غبارہ یا چرخ کے ذریعہ سے اوپر کھینچا دے تو اسی کو ترجیح دے گا۔ باقی جس شخص کو خود چڑھنا ہی میں شغف آتا ہے، وہ وہی ہوتا ہے، جو چوٹی پر صرف اسس حیثیت سے پہنچنا چاہتا ہے کہ وہ چڑھ سکا تو کا آخری نقطہ یا کمالات عروج ہو گا۔ اسی طرح جس آدمی کو کسی قصہ کے خالی نتیجے سے دلچسپی یا سرور کار ہوتا ہے، اس کو اس ناول میں نہادہ لطف نہیں آتا جس میں یہ بیان کیا گیا ہے۔ یہ باقی شخص نفس قصہ سے لطف اٹھاتا ہے، وہ نتیجہ کی پروا صرف اس بنا پر کرتا ہے، کہ وہ اس قصہ کا نتیجہ ہے۔ لہذا جو شخص کسی مقصد کو اس کے عمل حصول کے ساتھ ساتھ چاہتا ہے، اس کی نسبت میرے خیال میں یہ کہنا درست نہیں ہے، کہ اسکی لذت طلب، لذت حصول سے کوئی جدا کا نہ بنتے ہے۔ بلکہ اس کی طلب تدبیری حصول ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں طالب حصول سے جدا ہوتی ہی نہیں مثلاً قصہ میں قابل حصول مقصد ہی ہوتا ہے کہ فرورحہ آنرک آدمی اسکو پڑھ جائے۔ اس پڑھنے کے عمل میں، خواہش کو ایک مستمر تشفی حاصل ہوتی رہتی ہے، اور یہ خیال کرنا صحیح نہ ہو گا، کہ ماتمہ کے پھینچنے تک خواہش اپنی تشفی کے لئے مختار انتظار میں رہتی ہے۔

یہی صورت بھوک وغیرہ کی بھی ہے بھوک کی محض اشتہا کو خواہش کہنا درست نہیں معلوم ہوتا بھوک اور خواہش غلہ آمیزہ کے نزدیک ود جدا کا نہ چیز ہیں۔ اس فرق کی طرف ذہن نہ جانا ہی اس کی بنیادی وجہ ہوئی ہے کہ پروردگار نے بھوک کو "استیعاب لذت و نیت" کے عام اصول کا ایک مشتق قرار دیا۔ حالانکہ جہاں تک اس میں بہتتا ہوں، اس اشتہا کا سبب صرف یہ ہے، کہ بھوک سب سے خواہش ہی نہیں لیکن یہ ایک ضمنی بحث ہے۔ جس کی تفصیل یہاں مقصود نہیں۔ یہاں فقط اشتہا بیان لینا چاہیے، کہ بھوک کی کٹھن یا خراش کو صحیح معنی میں خواہش نہیں ہوتی تاہم

لے دیا ہوا دیر کے باب میں ساتھ اس بند۔

میں چنانچہ اپنی کتاب "میتھس آف ایمکس" میں لکھا ہے کہ "یہ بات (یعنی لذت کی جستجو لذت کو غائب کر دیتی ہے) حتیٰ لذت میں نہیں لے آتی، یا بہت ہی کم نظر آتی ہے"۔

اس لحاظ سے بعض خاص خواہشوں کے مشابہ معلوم ہوتی ہے، کہ تدبیری تشفی کے قابل ہوتی ہے، اور یہی وجہ ہے، کہ یہ اکثر لذت بخش محسوس ہوتی ہے۔ یعنی چونکہ یہ اپنے مطلوب کو تدریج و استمرار کے ساتھ حاصل کرتی ہے، اسی لئے باعث لذت ہوتی ہے۔ معمولی حالات میں، بھوک کی تشفی کے مراتب، جہاں تک میں سمجھتا ہوں، کھانا کھانے سے پہلے ہی شروع ہو جاتے ہیں۔ بات و دھونا، اس تشفی کا آغاز ہوتا ہے، اور شکاری جانوروں کو میرے خیال میں، شکار کی نفس طلب ہی سے ایک قسم کی تشفی ملنا شروع ہو جاتی ہے۔ غرض یہ ہے، کہ بھوک کی تشفی فوری نہیں بلکہ ایک تدریجی نوعیت کا عمل ہوتی ہے۔ لہذا اگر یہ صحیح ہے، تو صرف اتنی بات کی بنیاد، کہ معمولی حالات میں، بھوک موجب الم ہونے کی بجائے باعث لذت ہوتی ہے، جیسا کہ کبکوا اپنی جاگہ پر یقین ہے، اس کا ثبوت نہیں ہو سکتی، کہ بھوک کی محض کھرچن بالذات امد بجائے خود غیر تشفی یافتہ ہونے کی صورت میں لذت بخش ہوتی ہے، یا موجب الم نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ معمولی حالات میں دراصل یہ غیر تشفی یافتہ ہوتی ہی نہیں، بلکہ تدریجاً اسکو اپنا مطلوب حاصل ہوتا جاتا ہے۔

ایک اور بات بھی اسی ضمن میں یاد رکھنے والی ہے، جو اس بحث سے نہایت قریب کا تعلق رکھتی ہے، اور پروفیسر شوک سے نظر انداز ہو گئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہماری اشتہا اور خواہشیں، ایک قابل لحاظ حد تک اخلاقی تشفی کی بھی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اگر صحیح ہے، کہ ”بزوں کو مرنے سے پہلے ہی میسوں مرتبہ موت آ جاتی ہے اور بہادر آدمی کو موت کا مزہ صرف ایک ہی مرتبہ چکھنا پڑتا ہے“ تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ خیال آدمی، واقعی تشفی سے پہلے ہی بارہا اپنی خواہشوں کی تشفی عالم خیال میں کر لیتے ہیں، اور جن کھنیل قوسی نہیں ہوتا، اُن کو صرف ایک ہی یعنی واقعی تشفی حاصل ہوتی ہے تو ہی التیق کھلاڑی، اگر ایک دفعہ ہارتل ہے تو میسوں دفعہ عالم خیال میں جیت چکا ہوتا ہے، اور خیالی فتوحات، عالم خیال کے وقت اپنی اپنی جگہ پر اتنی تشفی بخش ہو سکتی ہیں۔ جتنی واقعی

۱۔ ”لذت طلب“ کا اگر کوئی حقیقی وجود ہے، تو وہ میرے نزدیک صرف اسی معنی میں ہے۔
۲۔ دیکھو اسپنسر کی کتاب ”پریٹنٹ آف (نیکس)“ (مسابی اخلاقیات)

ہوتیں۔ لہذا مذہب کی تعمیر ایک بڑی حد تک انہی ذہنی یا خیالی فنونِ حات سے ہوتی ہے، لہذا اس سے قطع نظر کہ کبھی، کہ واقعاً تدبیر کی یا استمراری تشفی حاصل ہوتی ہے یا نہیں، وچ ممکن ہے کہ ہر جگہ صادق نہ آسکے، خود یہ خیالی تشفی اس خیال کی تقلید کے لئے کافی ہے، اگر مذکورہ بالا صورتیں غیر تشفی یافتہ خواہشوں کی فہرست میں داخل ہیں۔ اس تخلیق کے ضمن میں، میری غرض صرف اُس خیال کو ذرا واضح کر دینا تھا جو کچھ صحیح معلوم ہوتا ہے اور جن کو میں نے اصل کتاب میں اختیار کیا ہے۔ ورنہ خود اس شکل سوال کا پورا حل یا تصفیہ یہاں مقصود نہیں ہے۔

باب سوم

سیرت اور کردار

۱۔ تمہید۔ یہ توہم نے ایک حد تک سمجھ لیا ہے، کہ ارادہ، خواہش، محرك اور غیرت کے معنی کیا ہیں، اور آپس میں ایک کو دوسرے سے کیا تعلق ہے؟ اب اس کے بعد موقع آیا ہے، کہ سیرت کی حقیقت معلوم کی جائے اور بتلایا جائے، کہ کردار سے اس کو کیا علاقہ ہے۔ اس بحث میں سب سے پہلا سوال اختیار ارادہ کا پیدا ہوتا ہے، کیونکہ اسکو سیرت و کردار کے باہمی تعلق سے واسطہ ہے۔ اور مسئلہ اختیار کو سمجھنے کیلئے حالات اور خصالت کے معانی کی تشریح لازمی ہے۔ لہذا سب سے اول سیرت، کردار، حالات اور خصالت سے علی الترتیب بحث کرتے ہیں، پھر اختیار کے معنی کی تشریح کی جائے گی، اور سب سے آخر میں اجمالاً فعل ارادی پر گفتگو ہوگی۔

۲۔ سیرت۔ اور پہلو معلوم ہو چکا ہے کہ سیرت سے مراد وہ مجموعی عالم یا نظام ہوتا ہے، جس کی تعمیر کسی خاص صنف کے ارادی افعال سے

۱۔ باقی جو طلب، لہذا مذہب کے خواہشمند ہیں، اُن کو فکر کی لائٹ آف نیچر (رہنمائی فطرت) باب ۷، دیکھنا چاہئے، جس میں نہایت خوبی سے اس مسئلہ کی بحث و توضیح کی گئی ہے۔

ہوتی ہے۔ اخلاقیات کے نقطہ نظر سے سیرت، انسانی حیات کا اہم ترین عنصر ہے، جیسا کہ آگے چل کر تفصیل کے ساتھ معلوم ہوگا۔

جب تک کوئی اچھا کام کسی خاص مستقل عالم سیرت کی بنیاد نہ صادر ہو، اُس وقت تک محض اتفاقی طور سے کسی نیکی کا سرزد ہو جانا، اخلاقی لحاظ سے کچھ زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو نے بھی عارضی و ہنگامی ارادہ خیر کی بجائے زیادہ زور مستقل و خالص حسنہ ہی کے قائم کرنے پر دیا ہے، جس کو ہم اپنی اصطلاح کی رو سے مستقل عالم سیرت کا لقب دیتے ہیں۔ ارادہ، بیشک، سیرۃ کا مظہر ہے، لیکن اس کا ظہور ایک خاص زمان و مکان کے اندر محدود ہوتا ہے؛ اور سیرت کا بہت بڑا حصہ پس پردہ ہوتا ہے، جس کا کسی فرد کی مستقل اخلاقی حیثیت کے اندازے کے لئے لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی سچ ہے کہ ”ورثت اپنے پچھل سے پھیلنا جاتا ہے“ اچھی سیرت کا ظہور اور علم اچھے افعال ہی سے ہوتا ہے۔

سم۔ کردار۔

اس لفظ کے مقابل کا انگریزی لفظ (کنڈکٹ)، کبھی کبھی اتنے عام مفہوم میں اہتمال ہوتا ہے کہ اُس میں جاندار مخلوق کے ہر قسم کے افعال، یا کم از کم ایسے افعال جن کا مرجع کوئی خاص غائب ہوتی ہے، داخل ہو جاتے ہیں (ارو میں کردار کے لفظ میں اس غلط فہمی کا اندیشہ نہیں، مثلاً سیرتک اسپنر نے اسی مفہوم میں اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔ گھنگووں وغیرہ تک کے افعال کو وہ ”کنڈکٹ“ کہتا ہے۔ لیکن یہ اس لفظ کے معنی کی بیا توضیح معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ گھنگووں کے افعال بھی ایک خاص غایت کے مطابق ہوتے ہیں، تاہم، اُن کو یا مقصد افعال نہیں کہا جاسکتا۔ یا مقصد فعل میں صرف یہی نہیں ہوتا ہے، کہ وہ کسی خاص غایت کی طرف راجع ہوتا ہے، بلکہ جیسا کہ کنیٹ نے کہا ہے، اُس کا مرجع تصور غایت یعنی خیال مقصد ہوتا ہے۔ اور حیوانات کے افعال کی اُن کے اعلیٰ سے اعلیٰ طبقہ میں بھی، چونکہ صرف

۱۔ ”اخلاقیات“، تیسری کتاب دوم باب ۵۔

۲۔ ”مبانی اخلاقیات“، باب اول۔

۳۔ باب دوم۔

جہلت رہنا ہوتی ہے، اس لیے یہ نہیں فرض کیا جاسکتا کہ ان کو اپنے افعال کی غایت کا تصور یا شعور ہوتا ہے۔ وہ خاص خاص غایتوں کو پورا کرتے ہیں، لیکن ان کے لئے اس کے ساتھ نہیں۔ ان کے افعال کی غایت ہوتی ہے، مگر مقصد نہیں ہوتا ہے۔ اور اس پتہ کو یہ تسلیم ہے، کہ بے مقصد افعال، کردار (کانڈکٹ)، میں شامل نہیں ہوتے۔ لہذا اس لحاظ کو انہی افعال تک محدود رکھنا بہتر معلوم ہوتا ہے، جو محض کسی غایت کے مطابق ہی نہیں ہوتے، بلکہ فاعل کے ذہن میں اس غایت کے حصول کا متعین طور پر ارادہ بھی ہوتا ہے۔ بناءً علیہ کسی شخص کے کردار سے مراد، یا مقصد ارادی افعال کا ایک ایسا مکمل نظام ہے، جو اس کی سیرت کے مطابق ہو۔

ہم۔ حالات۔

یہ بتایا جا چکا ہے، کہ انسان کا کردار اس کی سیرت کے مطابق ہوتا ہے۔ لیکن کسی شخص کے افعال کی نوعیت،

خالص اس کے شعور کی نظامی وحدت (سیرت) کے تابع نہیں ہوتی، بلکہ ان حالات کو بھی دخل ہوتا ہے، جس میں اس شخص کی زندگی بسر ہوتی ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے، کہ آدمی کا کردار اس کی سیرت اور حالات پر منحصر ہوتا ہے، لہذا ہیکو دیکھنا ہے، کہ ان حالات میں صحیح طور پر کیا چیزیں داخل ہو سکتی ہیں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ اگر انسان کے حالات کی اخلاقی حیثیت کو سمجھنا ہے، تو یہ خیال ذہن سے نکال دینا چاہیے کہ حالات سے مقصد و مطلق وہ خارجی ماحول ہے، جس میں کوئی شخص زندگی گزارتا ہے۔ اس لیے کہ اس مفہوم کی بنا پر تو آدمی کے برہم زماں واقعہ کو اس کی حالات میں داخل کر لیا جاسکتا ہے۔ مثلاً سیاروں کی وضع، سمندر کا مد و جزر، ہوا کا سرخ وغیرہ جتنی چیزیں ہیں۔ لیکن ایسی چیزیں ہمارے افعال کے دبشر طیکہ علم پر ہمارا اعتقاد نہ ہو، مؤثر یا مخالف

لہذا یہ بہت مشتبہ ہے کہ حیوانات کے ذہن میں اس قسم کا کبھی کوئی تصور ہوتا ہے۔ البتہ ڈارون جو یقیناً ایک معتبر ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا کچھ نہ کچھ شعور حشرات الارض تک میں مانتا ہے۔

تو لہذا جہلی افعال کو، جسکی غایت تو ہوتی ہے، لیکن شعور غایت نہیں ہوتا، یا مقصد کی بجائے مقصدی (اردو میں غایتی)، لکھنا یا وہ مناسب ہوگا۔

حالات میں نہیں شمار کی جاسکتیں۔ اسی طرح کسی سرزمین کی ارضیاتی نوعیت، جس میں آدمی رہتا ہو، مثلاً وہی اُس کے اخلاقی حالات میں محسوب ہونے کے قابل ہو سکتی ہے۔ بگو بھجائے خود، سونے، نوشت یا کوئلے کی کانوں کا موجود ہونا کسی ملک کے قابل لحاظ اہم حالات میں گنا جاسکتا ہے۔ عام طور پر جو حالات اخلاقی لحاظ سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں، وہ ثروت یا افلاس، صحت یا مرض کے حالات ہیں، اور اسی طرح آدمی کا اجتماعی ماحول بھی علی الاصول خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقیاتی مفہوم کی رو سے، آدمی کے حالات کا متعین کرنا، اتنا آسان نہیں ہے، جتنا کہ پہلے بظاہر خیال ہوتا ہے۔ کیونکہ اس مفہوم کی بنیاد پر ہر خارجی شے داخل حالات نہیں ہے، بلکہ صرف وہ خارجی احوال، جو کسی آدمی کی زندگی پر اثر رکھتے ہیں اور اُن کا جاننا خود اُس آدمی کی سیرت کے جاننے پر موقوف ہے۔ لہذا یہ کھنا کسی قدر کراہ کن بات ہے، کہ سیرت اور حالات، اخلاقی زندگی کے دو برابر درجے کے اجزاء ہیں، اس لیے کہ یہ بڑی حد تک خود ہر آدمی کی سیرت پر منحصر ہے، کہ کون سی چیز اس کے اخلاقی حالات میں شمار ہو سکتی ہے۔

اس کے بعد یہ سوال آتا ہے، کہ اچھا حافظہ، اچھا مزاج، اچھی سمجھ، اور نیک نامی وغیرہ یہ چیزیں سیرت میں داخل ہیں یا حالات میں؟ اس قسم کی چیزیں زیادہ تر آدمی کی شعوری زندگی کی ہیئت تطامی پر موقوف ہوتی ہیں، اور اس لیے اُن کا اصلی تعلق اس کی سیرت ہی سے ہے؛ تاہم دوسری طرف ایسے حالات میں بھی ان کا شمار ہو سکتا ہے، جن سے آدمی کو اپنے کردار و اعمال میں مدد ملتی ہے، یا رکاوٹ پیش آتی ہے۔ آدمی نے اگر کوئی اچھی خصلت قائم کر لی ہے، مثلاً وقت کی پابندی تو اس کی آئندہ ترقی کے لیے یہ واقعہ بھی موافق حالات میں داخل ہو سکتا ہے۔ ایسے

لے رسالہ ”مائٹنڈ“ کی ”لائوسینز“ (جلد نمبر ۱) میں اے، اف شینڈ صاحب نے ”سیرت و جذبات“ ایک مضمون لکھا ہے، اس میں اس بحث کے متعلق کچھ کارآمد باتیں ملیں گی۔ نیز اُن کی حال کی تصنیف ”انسائس سیرت“ (فاٹیشز آف کیرکٹر بھی دیکھو) اور ٹینٹ نے (Aspects of Social Problem) میں سیرت و حالات کے متعلق جو کچھ لکھا ہے۔

کسی چیز کے متعلق یہ سوال، کہ اس کو سیرت کا جز کہا جائے یا حالات کا، ایک بڑی حد تک اس نقطہ نظر کا سوال ہے، جس سے ہم اس چیز کو دیکھتے ہیں کسی شخص کے موجودہ اخلاقی حالات کا سب سے بڑا حصہ اس کی گزشتہ سیرت کے تابع ہوتا ہے۔ اسی لیے جب ہم کہتے ہیں، کہ انسان کے افعال اس کی سیرت و حالات کا نتیجہ ہوتے ہیں، تو یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ وہ آدمی جو بظاہر ایک ہی طرح کے حالات میں ہیں، بالکل ممکن ہے، کہ اخلاقی حیثیت سے حقیقہً بالکل مختلف حالات میں ان کی زندگی گذر رہی ہو۔ جو چیز ایک شخص کے لیے باعث انبساط ہے، دوسرے کے لیے موجب انقباض ہو سکتی ہے، بالکل اسی طرح، جس طرح کہ دشنام کے ہو جانے سے مرغیاں تو اپنے ڈربے میں پل بناتی ہیں، لیکن لومطری اپنے بھٹ سے نکل پڑتی ہے، اور شیر گر چنگلتا ہے، گیدڑ جمع ہو کر بولنا منہ رو کر دیتے ہیں، لیکن بچوں کا گلا منتشر ہو جاتا ہے، غرض جو چیز طبعی حیثیت سے بعینہ ایک ہی ہے، مختلف جانوروں کے حق میں مختلف حالات کا حکم رکھتی ہے۔

۵۔ خصلت - سیرت کے ضمن میں اخلاقی خصلت کے معنی کی کسی حد تک توضیح ہو چکی ہے، اور ارسطو کے اس خیال کا بااختصاص ذکر آچکا ہے، کہ اخلاقی زندگی میں اصلی چیز اچھی عادات یا خصال حسنہ کا قائم کرنا ہے۔ ارسطو نے یہ خیال سقراط کے اسی نظریہ کی مخالفت میں پیش کیا تھا، کہ نیکی ایک طرح کا علم ہے، لیکن دراصل یہ دونوں باتیں باہم اتنی مخالف نہیں ہیں، جتنی کہ بظاہر نظر آتی ہیں، نیکی ایک طرح کا علم بھی ہے اور خصلت بھی۔ اصل میں، جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں، نیکی عبارت ہے ایک خاص نقطہ نگاہ سے۔ نیک آدمی وہ ہے جو ستمرا ایسے عالم میں رہتا ہے، جس کی بنا اداۓ فرض پر ہے۔ ستمرا کے ساتھ اسی عالم میں رہنا ایک عادت یا خصلت ہے، لیکن ساتھ ہی یہ ایک طرح

۱۔ "انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا" کے نویس اڈیشن میں "انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا" پر مضمون ہے، اس کو دیکھو صفحہ ۲۴۰۔
 ۲۔ سقراط کی "تاریخ اخلاقیات" صفحہ ۲۲۵-۲۲۶: سقراط کے نظریہ کی مزید تفصیل کے لیے دیکھو کتاب "سقراط و سقراطی مذاہب" (Socrates & Socratic Schools) صفحہ دوم باب، دیکھو۔

کی عقلی بصیرت پر مبنی شغل ہوتا ہے، جو آدمی اس سے مختلف عالم میں رہتا ہے، وہ چیزوں کو عاودۂ مختلف نقطہ نگاہ سے دیکھتا ہے، یا یوں کہو کہ اس کی آنکھوں میں دوسرے رنگ کی عینک لگی ہوتی ہے۔ لہذا نیک ہونے کے معنی، عاودۂ ایک خاص طرح کے علم یا بصیرت رکھنے کے ہیں۔ اور اس بنا پر سقراط اور ارسطو دونوں حق بجانب ہیں۔ نیکی ایک طرح کا علم بھی ہے اور ایک طرح کی خصلت بھی۔ لیکن خصلت کا لفظ اخلاقی سیرت کیلئے مجس معنی میں استعمال ہوتا ہے، اس سے مراد محض اس قسم کی عادت تہرہ ہوتی جیسی کہ مثلاً چلنے پھرنے، بولنے چاہنے پھنسنے اور سمجھنے کی خاص خاص عادتیں ہوتی ہیں۔ مطلب یہ ہے، کہ اخلاقی خصلت کی نوعیت اس عادت کی سی نہیں ہے، جبکہ عام طور پر غیر ارادی ثانوی فعل کہا جاتا ہے بلکہ یہ ارادہ کرنیکی عادت کا نام ہے۔ اخلاقی حیثیت انہی عادات کو حاصل ہوتی ہے، جو صحیح سمجھکر ترجیح و انتخاب کے بعد قائم کیا جائیں۔ اور ترجیح و انتخاب موقوف ہے، فکر و عقل پر۔ اخلاقی معنی میں صائب چیز کی ترجیح و اختیار کے لیے ضروری ہے، کہ پہلے ہم کو اس کا علم ہو کہ صائب کیا ہے۔ اگر اتنا فی طور پر فعل صائب سرزد ہو جائے تو اس کو ہم اپنا اختیار و انتخاب نہ کریں گے۔ لہذا صائب ارادہ موقوف ہے صائب علم و بصیرت پر۔ رہی یہ بات کہ بصیرت صائب بغیر ارادہ صائب کے ممکن ہے یا نہیں، ایک دوسرا سوال ہے، جس پر آگے چل کر عنقریب بحث ہوگی۔ سر دست ہم کو ایک حد تک یہ معلوم ہو گیا، کہ سقراط کی مراد اس سے کیا تھی، نیکی ایک طرح کا علم ہے، اور وہ یہ ہے، کہ نیکی موقوف ہوتی ہے، ایک خاص نقطہ نگاہ یعنی ایک خاص عقلی بصیرت یا علم پر۔ سائمی ارسطو کے اس قول کی سچائی بھی ہم کو فہم آگئی، کہ نیکی نام بے خصلت کا۔ یعنی یہ خالی کسی ارادی فعل کا نام نہیں ہے، بلکہ سیرت کی ایک مستمر حالت یا ایک متعین عالم میں اسانہ طور پر زندگی بسر کرنے کا۔ ایک اور بات، جس کا اس ضمن میں تذکرہ ضروری ہے، یہ ہے، کہ اس طرح سے

۱۔ ”لہذا نیکی نام ہے ترجیح و اختیار کی عادت کا“ دیکھو ارسطو کی ”اخلاقیات“، ۲، ۱۰، ۱۱۔

۲۔ ”مقدمۂ اخلاقیات“، کتاب دوم باب ۲۔

جہ فعل، عادت یا خصلت بن جاتا ہے، وہ باعث لذت بھی ہوتا ہے۔ مثلاً اچھی سیرت کا آدمی وہ ہے، جس کو ایک خاص اخلاقی عالم سے بہرہ کار ہوتا ہے۔ وہ اس عالم کے مقاصد و اغراض کی متابعت میں جو کام کرتا ہے، اس میں لذت حاصل ہوتی ہے۔ اسی سبب از قوت نے کہا ہے، کہ آدمی کو جب تک اچھے کاموں میں لذت نہ ملے، اس وقت تک وہ بہرہ گزار اچھا آدمی نہیں ہے۔ جس شخص کو عدل میں کوئی لذت نہیں ملتی اس کو کوئی عادل نہ کہے گا، نہ وہ شخص فیاض ہے جس کو فیاضی کے کاموں میں مزہ نہیں آتا، وگذا لاک، ایک اور بات کا بھی خیال رکھو، کہ عادت جیسا کہ کہا جاتا ہے، نصرتِ ثانیہ بن جاتی ہے، چنانچہ جو افعال عادت میں داخل ہو جاتے ہیں، ان کو آدمی قریباً جلی افعال کی طرح کرتا ہے، یا کم از کم ان کے کرنے میں کسی خاص فکر و تامل کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسکو ذہن نشین رکھنا نہایت اہم ہے کنیٹ کے بعض نظریات کی بحث میں اس سے خصوصیت کے ساتھ کام پڑے گا۔

۶۔ ارادہ کی خود مختاری۔ اب موقع آیا ہے، کہ اس پر غور کیا جائے کہ اخلاقی حیثیت سے انسانی اختیار یا آزادی کے کیا معنی ہیں۔

اس سلسلہ میں بعض خیالات تو بہکو شروع ہی سے القط کر دینا ہیں۔ مثلاً یہ کہ حقیقی آزادی و اختیار کا کوئی وجود ہی نہیں کیونکہ انسان اپنے حالات سے بنے بس ہوتا ہے۔ جیسا کہ مثلاً مشہور اشتراکی رابرٹ اوین کا خیال تھا۔ لہٰذا اس نے اپنی زندگی کا بڑا مقصد لوگوں کے خارجی حالات کی بہتری و اصلاح کو قرار دیا تھا۔ لیکن بہکو معلوم ہو چکا ہے، کہ خارجی حالت، اخلاقی حالات میں داخل نہیں ہوتی۔ قبل اس کے، کہ ہم لوگوں کے حالات کی اصلاح شروع کریں، یہ دیکھنا چاہیے، کہ کون سی چیزیں حقیقی طور پر ان کے اخلاقی حالات میں داخل ہیں۔ جس کے ساتھ ہی یہ سوال پیدا ہو گا کہ خود یہ لوگ کس قسم کے ہیں۔ کیونکہ یہ سمجھنا انتہائی غلطی ہو گی، کہ لوگ ایسے حالات کے ماتحت ہوتے ہیں، جو صحیح معنی میں ان کی ذات سے کلیتہً خارج ہوتے ہوں۔

آزادی و اختیار کے معنی کبھی کبھی بلا محرک کام کرنے کی ضرورت کے سمجھ جاتے ہیں

لیکن یہ بھی ایک مسل خیال ہے۔ بلا محرک کے کوئی کام کرنا، یعنی اس طرح کہ قطعاً کوئی چیز ترغیب کے لیے موجود نہ ہو، ایسا ہی ہوگا، جیسے محض ادنیٰ درجے کے حیوانات اندھے پن کے ساتھ اضطراباً کسی کام کو کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ اختیار و آزادی کے اس مفہوم ہی کے قطعاً منافی ہے، جو اس سے سمجھا جاتا ہے۔

اس طرح کلی عاصیانہ غلط فہمیوں سے بچنے کے لیے یہ سمجھ لینا نہایت ضروری ہے، کہ اخلاقی حیثیت سے اختیار و آزادی کے کیا معنی ہیں۔

۷۔ اخلاق کے لیے اختیار اخلاقی شعور اس اذعان کو مستلزم ہوتا ہے، کہ حکموں میں بلکہ یوں کرنا چاہیے، یعنی ایک فعل اچھا یا صائب ہے،

لازمی ہے۔

دوسرا ایرایا خراب ہے۔ لہذا بقول کنیٹ کے یہ ”پہلی“

بالکل بے معنی ہوگا، اگر اس کے ساتھ ”اسکتا بھی“ شامل ہو، البتہ یہ ضروری نہیں کہ یہ ”اسکتا“ فوری اسکان پر دلالت کرتا ہو۔ مثلاً کہا جاتا ہے، کہ آدمی کو عقلمند ہونا چاہیے لیکن عقلمندی ایک ایسا وصف ہے جسکو تدریج ہی بڑھایا جاسکتا ہے۔ فوراً صرف اتنا کیا جاسکتا ہے، کہ ہم اپنے کو اس کے کسب و حصول کے راستے پر ڈال دیں۔ اسی طرح یہ کہ حکموں پر فوری سے محبت کرنی چاہیے۔ محبت ایک جذبہ ہے، جو آدمی ارادہ کرتے ہی نہیں پیدا کر لے سکتا۔ البتہ محبت و رافت کے جذبات کی تربیت شروع کر دی جاسکتی ہے۔ مگر یہ کہنا، کہ آدمی کو اپنے قد و قامت میں دو بالشت کا اضافہ کر لینا چاہیے، یا دو سو برس تک زندہ رہنا چاہیے محض مہمل بات ہوگی۔ کیونکہ ایسی چیزوں کے حصول کی وہ تدبیر تک نہیں کر سکتا، اور اس لیے یہ اس کے فرائض کا کوئی جز بھی نہیں بن سکتی۔ لہذا اگر آدمی کا ارادہ تمام تر اس کے حالات ہی کے بس میں ہوتا،

۸۔ اسی بنا پر کنیٹ اس کا منکر ہے، کہ محبت داخل فرائض ہے۔ دیکھو اس کی کتاب ”الہیات اخلاق“ جٹا فرکس آف مارلس، پہلا سکش صفحہ ۱۵-۱۶ ترجمہ ایٹ۔ مگر محبت ایسی چیز ہے، کہ گو دفعۃً نہیں لیکن تدریج پیدا کی جاسکتی ہے۔ باقی کنیٹ کا خیال اس پر مبنی ہے، کہ وہ عقل اور جذبہ کو ایک دوسرے سے بالکل متضاد سمجھتا ہے۔ دیکھو کیرڈ کی کتاب ”کنیٹ کا انتقادی فلسفہ“ جلد دوم صفحہ ۲۸۰-۲۸۲ نیز جاری اسی کتاب میں آگے کتاب دوم کے نمبر سے باب کا بند ۱۳ دیکھو۔

تو اس سے یہ کہنا، کہ جو کچھ وہ ہے، اس کے خلاف اُس کو ہونا چاہیئے، قطعاً ناممکن ہوتا۔ "چاہیئے" کا سرے سے کوئی وجود ہی نہ ہوتا۔ نہ اخلاقی اور نہ دیکھ کے کوئی معنی رہ سکتا ہے۔ لہذا اگر اخلاقی حکم میں کچھ معنی ہیں، تو پھر ارادہ، تامل، حالات کا غلام نہیں ہو سکتا، بلکہ اُسکو کسی نہ کسی مضموم میں آزاد بھی ہونا چاہیئے۔ یہ اس صورت میں بھی صحیح رہیگا، اگر ہم کینٹ کی طرح اخلاقی مقصد و غایت کو حکمی نوعیت کا نہ سمجھیں، بلکہ ایک ایسا نصب العین یا خیر قرار دیں، جسکو حاصل کرنا ہے، کیونکہ یہ اسب بھی ماننا پڑیگا کہ اس نصب العین کو جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے، انسان کے لیے قابل عمل و قابل حصول ہونا چاہیئے۔

۸۔ اخلاق کے لیے مجبور کیا جس طرح اخلاقی زندگی میں ایک حیثیت سے خود مختاری بھی لازمی ہے۔ اسی طرح دوسری حیثیت سے مجبوری بھی لازمی ہے۔ اخلاقی زندگی جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے، نام

ہے تشکیل سیرت کا۔ سیرت کے معنی ہیں خواہشوں کے کسی خاص عالم میں رہنے کی عادت کے۔ اور اس قسم کے خاص متعین عالم میں خواہشوں کی جگہیں بھی آپس میں متعین ہوتی ہیں، جبکی بنا پر یقین کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے، کہ تعارض کے وقت کون سی خواہش غالب رہیگی۔ لہذا جس قدر کوئی سیرت اپنی تشکیل میں مستحکم ہوگی، اُسی قدر اس کے افعال میں یکسانی ہوگی۔ بلکہ ناقص سیرتوں تک کے افعال میں جو تعارض یا بے یقینی نظر آتی ہے، اُس کی وجہ بھی خود ہمارے ہی علم کا نقص ہوتا ہے۔ جس شخص کے عوالم خواہش برابر بدلتے رہتے ہیں، اُس کے

لے ہی وجہ ہے کہ جو مضامین پورے پورے جبر ہیں، وہ کسی واقعہ "چاہیئے" کے وجود کے خلاف حکم ہیں اور ان کے نزدیک اخلاقیات کوئی معیاری علم نہیں ہے، بلکہ تاریخ طبی کی ایک شاخ ہے، جس میں اسکی بحث ہوتی ہے کہ لوگ کیا کرتے ہیں؟ یہ کہ ان کو کیا کرنا چاہیئے؟ شپنہاثر بھی اسی طرف گیا۔ (جہاں ارادے پر زور دینے کے باوجود پورا جبر ہے) دیکھو جوینٹ کی تلمیذی رائے سارلس ٹاؤنر، ملاحظہ فرمائیے (Einbitung in die moralwissenschaft) کہ ایک علم و فن کی کتاب ہے۔ دیکھو آگے کتاب دوم باب سوم، بندہ۔

افعال کی نسبت پیشین گوئی کرنا مشکل ہے۔ لیکن اُس کی نفسی زندگی میں اُن عواکھ کو ایک سو دوسرے سے جو علاقہ ہے، اگر اس سے کوئی آدمی واقف ہو، تو اُس کے افعال کو بھی وہ پوری طرح پہلے ہی سے جان لے سکتا ہے۔ اور یہ صرف واقعیت ہی کے لحاظ سے صحیح نہیں ہے، بلکہ حیات اخلاقی کے اگر کچھ غائی میں، تو اسکو صحیح ہونا ہی چاہیئے۔ حیات اخلاقی سے مراد سیرت یعنی عمل کا خاص خاص متعین عادات و خصائل کا بنانا ہے۔ اور جب کسی عمل کی عادت متعین ہے تو لازماً یہ یکساں ہوگی اور اس کی بابت پیشین گوئی کیجا سکتی ہے۔ اور جبریت سے مراد اکثر اسی یکسانی کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ لہذا اس مفہوم میں، حیات اخلاقی کیلئے مجبوری بھی لازمی ہے۔

۹۔ اختیار کا صحیح مفہم۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہوگا، کہ حیات اخلاقی کے ان دو لوازم یا شرائط میں باہم تناقض ہے۔ لیکن اگر ہم سمجھ لیں کہ جو جبر و اختیار شرط ہے، اس کی کیا نوعیت ہے، تو کچھ کوئی تناقض نہیں رہتا۔ جبر سے مراد افعال سیرت کی یکسانی ہے اور اختیار کے معنی صرف کسی ایسی مجبوری کے نمونے کے ہیں، جو نفس سیرت سے خارج ہو۔ بدکار آدمی ایک معنی کر کے اچھا کام کر سکتا ہے، اور ایک معنی کر کے نہیں کر سکتا۔ نہیں اسلئے کر سکتا، کہ اچھا کام کر کے آدمی سے نہیں ظاہر ہوتا۔ ناقص درخت میں اچھے پھل نہیں لگتے لیکن اگر اس حیثیت سے سکتا ہے کہ بجز اُس کی سیلوت، یعنی خود اسکی ذات کے اور کوئی شے مانع نہیں ہے۔ اب آدمی خود اپنے کو اپنے سے الگ کر کے، یہ نہیں کہہ سکتا، کہ خود وہی اپنے فعل کے لئے مانع ہے۔ لہذا اگر اسلئے میں خود اپنے ہی سوا کوئی اور چیز مانع نہیں ہے، تو اخلاق کے لئے جس اسلئے کی ضرورت ہے، وہ بس یہی ہے۔ مختار ہونے کے اتنے ہی معنی ہیں، کہ آدمی اپنے علاوہ کسی اور چیز سے مجبور نہیں ہے۔ لیکن اس معنی کی کسی قدر مزید تشریح ضروری ہے۔

لہذا جو لوگ اسلئے قائل ہیں کہ ہمارے تمام افعال کسی قانون یا اجبار کے ماتحت ہوتے ہیں، اور اس بنا پر اختیار کے منکر ہیں، اُن کو اجبار یہ کہا جاتا ہے۔ بخلاف اُن کے جو لوگ اس کے معنی ہیں، کہ انسان سدا پنا آزاد ہے، کہ فی قانون یا اجبار نہیں ہے، اُن کا نام اختیار یہ ہے۔ لیکن اب عام طور پر یہ مسلم ہے کہ یہ دونوں ایک ہی صداقت کی اوقات تقریبات میں پڑ گئے ہیں۔ اور اگر اجبار بالانفس کا خیال ان دونوں کا جامع ہے۔

۱۔ حیوانی اختیار۔

پہلے یہ دیکھو، کہ حیوانات کس منہی کے آزاد یا با اختیار ہوتے ہیں۔ شجر و حجر کے مقابل میں بدادہت ان میں ایک خاص ارادہ و اختیار پایا جاتا ہے۔ پتھر کی حرکت کی طرح ان کی حرکت کا باعث کوئی خارجی شے نہیں ہوتی، بلکہ ان کے حرکات و سکنات، خود ان کے اندرونی احساسات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ پتھر کی حرکت بھی تمام تر خارج ہی کی مخلوق نہیں ہوتی۔ کوئی چٹان اپنی مرضی کے بغیر زمین پر نہیں گر سکتی، جس چیز کو ہم قانون فطرت کہتے ہیں، اور جس کے مطابق پتھر اوپر کو جاتا یا زمین پر گرتا ہے، اُس میں صرف پتھر سے خارج چیزوں ہی کو دخل نہیں ہوتا، بلکہ خود پتھر کی ذات و طبیعت کا بھی دخل ہوتا ہے۔ ۲۔ زود فاد یوار پر اس لئے اگتا ہے، کہ تمام عالم ملکہ بھی اُس کو اس سے نہیں روک سکتا۔ جس طرح یہ صحیح ہے، اُسی طرح یہ بھی صحیح ہے، کہ زوفا اس لئے اگتا ہے، کہ تمام عالم اُس کو اگاتا ہے۔ قانون فطرت اس کے اندر بھی ہے اور باہر بھی۔ اس مفہوم کے لحاظ سے ہیکل کا یہ کنا بالکل سچ تھا کہ سیارے غیر فانی دیوتاؤں کی طرح از خود آفتاب کے گرد گھوم رہے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ آفتاب اُن کو کھینچتا ہے۔ لیکن آفتاب اُن کو نہیں کھینچ سکتا، اگر وہ خود کھینچنے کے لئے راضی نہ ہوں، یعنی کھینچا خود اُن کی ذات و فطرت میں داخل نہ ہو۔ تاہم سیارات یا دوسری سیجان چیزوں کی نسبت ہم یہ نہیں خیال کرتے کہ وہ از خود حرکت کرتی ہیں؛ اور یہ خیال ٹھیک ہے۔ سیاروں کی حرکت بنفس خود نہیں ہے، اسلئے کہ وہ نفس ہی نہیں رکھتے۔ یہ سچ ہے، کہ قانون جس طرح اُن کے باہر ہے، اُسی طرح اُن کے اندر بھی ہے؛ لیکن یہ بھی سچ ہے، کہ جس طرح اُن کے اندر ہے، اُسی طرح باہر بھی ہے۔ یہ فطرت کا عام قانون ہے، کسی خاص چیز کے ساتھ شخص نہیں ہے۔ کوئی ایک ایسا مرکز نہیں ہے، کہ حرکت کو تمام تر اُن کی جانب منسوب کر دیا جائے۔ بخلاف اس کے حیوانات کی صورت اس سے الگ ہے۔ ان میں ایک نفس یا مرکز نسبت موجود ہے، یعنی ذہنی شعور، جو خود ان کے اندر پایا جاتا ہے۔ یہی

لہ یہ عالم کہ رائل نے کہیں لکھا ہے، لیکن یاد نہیں آتا، کہ کہاں۔

مرکز ان کی حرکت کا منشا ہوتا ہے، اور اسی لئے ہم اسکو اختیاری حرکت کہتے ہیں۔
۱۱۔ انسانی اختیار۔ لیکن بایں بہمہ حیوان کا نفس اپنے پورے معنی میں نفس نہیں ہے۔ اس کا احساس محض ہنگامی ہوتا ہے، یہ افعال و حرکات

کی نسبت کے لئے کوئی خاص متعین عالم نہیں رکھتا۔ بخلاف اس کے انسان کا نفس ایک مستقل عالم یا دنیا ہوتا ہے، جس میں وہ عادت رہتا ہے۔ اسی بنا پر انسان جب مفہوم میں صاحب ارادہ و با اختیار ہے، حیوان نہیں ہے۔ اگر حیوان میں گویائی ہوتی، تو وہ اپنے افعال کو خود اپنے مستقل نفس کی جانب نہ منسوب کر سکتا، بلکہ وقتی تہیج کے طرف اُن کو راجع کرتا۔ اس میں شک نہیں، کہ حیوانی تہیجات میں ایک خاص قسم کی ایسی یکسانی و ہموار سی ضرور ہوتی ہے، جس سے پیشینگوئی کا کام لیا جاسکتا ہے؛ تاہم دراصل یہ تہیجات ایک دوسرے سے بالکل آزاد و علیحدہ ہوتے ہیں۔ اور کوئی مشترک مرکز اُن کا مرجع نہیں ہوتا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ حیوانات چونکہ سوچتے نہیں، اسی لئے وہ اپنے شعوری حرکات میں اتحاد بھی نہیں پیدا کر سکتے۔ بخلاف اس کے انسان کی زندگی، اپنی سیرت کے ایک خاص عالم میں گزرتی ہے اور اس کے وقتی تہیجات، جب تک اسی سیرت کے مطابق یا اس کا آئینہ نہیں ہوتے، تو وہ اصلی معنی میں اُن کو اپنے تہیجات ہی نہیں سمجھتا۔ بلکہ افعال خود اسکے اسی وقت ہوتے ہیں، جبکہ ان کے کرنے میں وہ "خود روہ" ہو یعنی جب اُن کا مرکز و منشا اس کی سیرت کا عالم عادت ہو۔ غرض انسان کے افعال کا ایک مرکز ہوتا ہے، جس میں ایک خاص حد تک ثبات و استقلال پایا جاتا ہے؛ اور اسی بنا پر اُس کے افعال ایک ایسے مفہوم میں آزاد و اختیاری ہوتے ہیں، جس میں محض ایک حیوان کے حرکات، (ارادہ کی ہونے کے باوجود بھی)

لہ ڈیوسی کی کتاب "حالات اخلاقیات" (Outlines of Ethics) صفحات ۱۵۸-۱۵۹ لا حیوان جس میں خود سوچ کر اپنے لئے مقاصد قائم کر لینے کی صلاحیت نہیں ہوتی، وہ جو وقت کسی اشتہا یا احتیاج سے منسوب ہوتا ہے، اس کیلئے حرکت یا عمل پر مضطر ہو جاتا ہے۔ "گزینی کی" مقلدہ اخلاقیات، "بہی و یکم و باب ۶۔

اختیار ہی نہیں ہوتے۔

۱۲۔ انتہائی انتہائی حد
 ابتدا معلوم ہوا کہ اختیار کے اعلیٰ و ادنیٰ مختلف مضامین یا مرتبہ ہیں۔ پھر تک کو تمام مرتبہ خارج ہی کا معمول نہیں کیا جاسکتا۔ حیوانات میں ارادیت پائی جاتی ہے۔ لیکن انسان کی آزادی و اختیار کا مفہوم ان دونوں سے بلند تر ہے۔ اس سے قدرۃ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ انسان کی معمولی و معتاد آزادی ہی ممکن آزادی کا انتہائی مرتبہ ہے، یا اس سے بھی آگے کوئی اور درجہ ہو سکتا ہے۔

اس کا صاف جواب تو یہی معلوم ہوتا ہے، کہ ہاں ہے۔ اس لئے کہ انسانی نفوس میں تفاوت ہوتا ہے، اور معمولی یا اوسط نفوس سے بلند تر نفس پایا جاتا ہے۔ اس کی زیادہ مفصل بحث آگے آئے گی۔ یہاں صرف اتنا جان لینا کافی ہے، کہ ایک خاص معنی کے لحاظ سے بجز نفس عقلی کے، اور کوئی نفس حقیقی طور پر نفس نہیں خیال کیا جاسکتا، اگر یہ صحیح ہے تو پھر حقیقی یا اصلی آزادی وہی ہوگی، جس کے عمل کا مرکز یا منبع یہی نفس عقلی ہو۔ جو آدمی خلاف عقل کام کرتا ہے، اس کو عام بول چال میں بھی ”بندہ“ ہوا دہوس، کہا جاتا ہے۔ وہ پورا آزاد یا مختار نہیں ہوتا۔ اور بارہا، آدمی خود محسوس کرتا ہے، کہ خلاف عقل افعال، ”اُس کے“ افعال نہیں ہیں۔

۱۳۔ جن لوگوں نے، اختیار کو یک قلم اثر اور فاعل اجباریت کا دعویٰ کیا ہے، انہوں نے علی العموم انفرادی نفس یا سیرت کی یکسانی دہواری کا بھی انکار کیا ہے۔ مثلاً ہیوم وجود و جبر میں مذہب اجباریت کا بانی قرار دیا جاسکتا ہے اپنی تصنیف ”افطرت انسانی“، و کتاب اول، حصہ ۴، فصل ۴، میں لکھتا ہے کہ ”جب میں اُس پیر پر جبکہ اپنا نفس کتنا ہوں غور کرتا ہوں، تو ہمیشہ گری یا سردی، روشنی یا تاریکی، محبت یا نفرت، لذت یا الم، کسی نہ کسی جزئی احساس سے اپنے کو دوچار پاتا ہوں“ جس سے وہ لازمی طور پر یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ ”نفس یا شخصیت کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ مختلف احساسات کا ایک مجموعہ ہے، جو ایک ناقابل تصور سرعت کے ساتھ یکے با دیگرے آتے جاتے رہتے ہیں، اور ہمیشہ ایک ہوا و یا حرکت میں رہتے ہیں“ اس نے بھی اس خیال کی تائید کی ہے کہ اس کے کتاب Examination of Sir Hamilton باب ۱۲۔ اس خیال کی تنقید کے لئے ہیوم کے اس ایڈیشن کا مقدمہ دیکھو میکو گرین نے مرتب کیا ہے۔ جلد اول نیز ”انسائیکلو پیڈیا“ کے نوین ایڈیشن میں ڈاکٹر ڈسوکا ”سائیکالوجی“ پر مضمون کو

اس کا اصلی نفس ان افعال کے مصدر سے ماورا ہے۔ مکتوبات پال کے لکھنے والے کا یہی احساس تھا، جب اُس نے اپنی کوتاہیوں کو اپنی طرف منسوب کرنے کے بجائے کہا، کہ وہ نتیجہ ہیں اس گناہ کا جو میرے اندر جاگزیں ہے۔ یہاں وہ اپنی اصلی ذات اُسی اعلیٰ یا عقلی نفس کو قرار دیتا ہے۔ لیکن ایک دوسری جگہ پر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ وہ ادنیٰ نفس کو اپنی ذات سمجھتا ہے، چنانچہ کہتا ہے، کہ ”اب میں نہیں جی رہا ہوں، بلکہ میرے اندر سچ جی رہا ہے۔“ یہاں ”میں“ سے مراد وہی ”ادنیٰ نفس“ یعنی عادی سیرت ہے اور عقلی یا اعلیٰ نفس کو ”سچ“ سے تعبیر کیا ہے جو تدریج اپنے کمال کے طرف جا رہا ہے۔ اسی کو ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہر آدمی تین نفس رکھتا ہے۔ ایک تو وہ جس کا ظہور اُن عارضی تہیبات کی صورت میں ہوتا ہے، جن کو آدمی پوری طرح زیر نہیں کر سکتا یعنی ”گناہ“ یا نفس امارہ، جو بہت بہر حال ہمارے اندر ہی، دوسرے وہ مستقل سیرت، یعنی وہ عالم ہے، جس میں ہم عادت رہتے ہیں۔ اور تیسرا وہ حقیقی یا عقلی نفس و آنا ہے، جو ہمارے سکینہ و طہانیت کا اصلی خشیہ ہوتا ہے، جس کو پالنے سے تعبیر کیا ہے اور جو کہ قرآن کی اصطلاح میں نفس مطمئنہ کہا جاسکتا ہے۔ م۔ ایک معنی کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ بس اختیار و آزادی کی انتہائی حد یہی ہے۔ اصلی آنا صرف عقلی آنا ہے اور انتہائی سے انتہائی آزادی جو ہم کو حاصل ہو سکتی ہے وہ صرف وہی ہوتی ہے، جب ہم عقلی آنا کے درجہ پہنچ جاتے ہیں۔ لیکن اس مسئلے کو پوری طرح ہم اخلاقی نصب العین کی حقیقت کو سمجھنے کے بعد سمجھ سکیں گے۔

اور یہ تمام باتیں، جو اذہر من الشمس ہوئی ہیں، جیسا جیسا ہم آگے بڑھتے جائیں گے کھلتی جائیں گی۔ سہرست ہم کردار یا افعال ارادی کی ماہیت کے متعلق گزشتہ مباحث سے جن نتائج پر پہنچے ہیں، اُن کا ماحصل ذیل میں درج کرتے ہیں۔

۱۔ یہ بھی شائد بالکل بسیط نہیں ہوتا۔ بقول فوٹسک کے ”میرے سینے میں دو درمیں، دل میں، کسی نہ کسی حد تک ہر شخص ہی کہہ سکتا ہے، ”یہاں نے کہا، کہ“ میں دو ہوں، بعض اوقات یہ ہوتا ہے، کہ میرا ایک دماغ ہوتا ہے، دماغ مالیکوہ ملارہ رہا ہے“ جنوں کے عالم میں کئی دہائیوں سے نفس پوری وضاحت کیساتھ آگے بڑھتا ہے۔

۱۳۰۔ فعل ارادی کی ماہیت ایک مثال کے ذریعہ سے، امید ہے، کہ فعل ارادی کے جتنے عناصر واجزا ہوتے ہیں، اُن سب کی حقیقت واضح طور سے

ذہن میں آجائے گی۔

خواہش غذا کی مثال ہو۔ اس کا سب سے پہلا جز مجروحیوانی اشتہا ہے۔ جسکو ہم تھوڑی دیر کے لئے ایک طرح کا عضوی تہیج فرض کر سکتے ہیں، جیسا کہ پھول کو روشنی کی طرف پھیر دینے میں ہوتا ہے، البتہ حیوانی اشتہا کا ماہ الامتیاز جز یہ ہے، کہ اسکے ساتھ شعور بھی موجود ہوتا ہے، جو نباتی تہیجات میں نہیں پایا جاتا۔ اس شعور کے اصلی عناصر دو ہوتے ہیں۔ ایک تو اس چیز کا مبہم تصور، جسکی طلب و اشتہا ہوتی ہے، اور دوسرے لذت و الم کا ایک احساس۔ اس آخر الذکر احساس کے دو پہلو ہوتے ہیں: ایک طرف تو آمندہ حاصل ہونے والی تشفی کی لذت توقع، اور دوسری طرف موجودہ عدم تشفی کو بیکلی۔ چنانچہ اشتہائے گرسنگی میں جو ایک خاص قسم کی کھرجن ہوتی ہے، اُس میں کچھ تو لذت و خوشگوار ہی ہوتی ہے اور کچھ تکلیف و ناگوار ہی اور ان دونوں کے ساتھ ساتھ مبہم طور پر اسکا بھی شعور موجود رہتا ہے، کہ کس قسم کی چیز سے تشفی حاصل ہوگی۔ خواہش اور محض اشتہا میں یہ فرق ہوتا ہے کہ خواہش کے درجے میں شے مطلوب کا شعور متعین طور پر موجود ہوتا ہے۔ اشتہا کی حالت میں ایک مبہم سی، بھیجینی ہوتی ہے، جس قسم کی چیز سے یہ بھیجینی رفع ہوگی، اس کا شعور بھی مبہم ہوتا ہے، اور اُس کے حصول کی لذت توقع بھی مبہم ہی رہتی ہے۔ بخلاف اس کے خواہش غذا کی صورت میں غذا کا تصور ایک غایت مطلوب کی حیثیت سے متعین طور پر پیش ذہن ہوتا ہے۔ اشتہا کے مبہم شعور کی طرح خواہش کا متعین تصور بھی لذت و الم پر مشتمل ہوتا ہے۔ خواہش کی حالت میں جس شے بحیثیت مقصد کے متعین طور پر پیش نظر ہوتی ہے، وہی صیح معنی میں محرک ہے۔ ان محرکات میں باہم تصادم ہو سکتا ہے: مختلف مقاصد آپس میں تعارض ہو سکتے ہیں۔ اور لازمی طور پر خواہشیں، جو ان محرکات کے تابع ہوتی ہیں، تطبیق

لے یہ قطع نہیں ہے، کہ حیوانات کے شعور میں یہ جز موجود ہی ہوتا ہے۔

والتوایں پڑ جا سکتی ہیں۔ جس شے کی خواہش پیدا ہوئی ہے اسی تعارض و تصادم کی بنا پر ممکن ہے کہ آخری قرعہ انتخاب اس کے نام نہ پڑے، یعنی وہ صرف خواہش کی حد میں رہ جائے اور مرضی کے وجہ تک نہ پہنچے۔ مرضی نام ہے منتخب خواہش کا۔ نیوٹن کہو کہ مرضی نام توجہ کے سمٹ کر ایک نقطہ پر مرکوز ہو جانے کا ہے جس کے بعد وہ سارے شعور پر چھا جاتی ہے۔ کھانے کی مرضی کا درجہ نفس کھانے کی خواہش سے ایک زیادہ شے ہے۔ یہ مرکوز خواہش ہے۔ لیکن بائیں نہ ابھی یہ ارادہ سے دور ہے۔ ارادہ میں اس کے علاوہ ایک متعین قصد یا نیت بھی شامل ہے یعنی ارادہ کی صورت میں ہم اپنی توجہ کو کسی ایک نقطہ پر صرف مرکوز ہی نہیں کر دیتے، بلکہ ساتھ ہی اسکو ایک مقصد سمجھتے ہیں، جو مکمل پورا کرنا ہے۔ مثلاً کھانا مہیا کرنے کا قصد یا معاش کی فراہمی کی نیت، نفس کھانے کی مرضی یا آرزو سے زیادہ شے ہے۔ ارادہ میں مرضی کے علاوہ واقعی عمل کا بھی جزء داخل ہے۔ قصد یا نیت کا تعلق مستقبل سے ہوتا ہے، جسکو ممکن ہے کہ ہم کسی وجہ سے نہ پورا کریں۔ ارادہ میں نفس تصور قوت عمل میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یکیسے ہو جاتا ہے، اس سوال کا جواب مشکل ہے، لیکن خوش قسمتی سے اس مشکل کا حل کرنا یہاں ضروری نہیں ہے۔ ہکو فقط اتنا خیال رکھنا ہے کہ ارادہ کا لازمی عنصر قوت عمل ہے۔ آدمی جب کھانے کا ارادہ کر لیتا ہے، تو وہ اسکی محض نیت نہیں کرتا، بلکہ واقعا اس کے لئے عمل شروع کر دیتا ہے۔ سب سے اخیر میں سیرت ہے، جو نام ہے قائم و منضبط عادت کا، مثلاً کسی خاص پیشہ کی عادت سے جو افعال صادر ہوتے ہیں، وہ اس پیشہ کی سیرت میں داخل ہیں۔

۱۔ پروفیسر اسٹاکٹ کے جس مضمون ”عقل ارادی“ کا اوپر حوالہ آچکا ہے، اس بحث کے متعدد پہلوؤں پر بھی اس سے روشنی پڑتی ہے۔

تعلیق ذمہ داری

آج کل ارادہ کے اختیار و آزادی پر بحث کی اصلی محرک یہ خواہش ہے کہ انسانی ذمہ داری و مسئولیت کے متعلق ایک صحیح و صاف بات معلوم ہو جائے مگر قرون وسطیٰ میں دوزخ و جنت کے تخیل نے اس خواہش کو خاص طور پر تنوی کر دیا تھا۔ خدا حاکم برتر یا احکم الحاکمین مانا جاتا تھا جو لوگوں کو ان کے اعمال یا عقائد کے مطابق سزا و جزا دیتا ہے، اس نظریہ سے سخت اشکالات پیدا ہوئے۔ ایک طرف یہ دشواری تھی، کہ اگر یہ فرض کیا جائے، کہ انسان بلا محرکات کے جبکہ چاہے، آزادی سے کر سکتا ہے، کسی خاص سیرت یعنی متعویٰ عالم کا پابند نہیں ہے تو یہ اولاً سمجھ میں آئے والی بات نہیں، ساتھ ہی محض ایک محدود و مملوق ہستی کی نامحدود آزادی کا دعویٰ کیا ہے۔ دوسری طرف یہ قیادت لازم آتی ہے، کہ اگر انسان کو صرف اس معنی کر کے، آزاد مانا جائے، کہ اس پر اپنی ذات کی پابندی کے علاوہ، کوئی خارجی پابندی نہیں ہے، تو اس صورت میں وہ آخری طور پر خود اپنی سیرت کی تعمیر کسی خاص عالم خواہش کے اختیار کا جواب وہ نہیں ٹھہرتا۔ اس قیادت کا احساس سینٹ پال ہی کے زمانہ میں ہو چکا تھا، جس کا حل پھر اس کے کچھ نہیں نکلا آیا، کہ متعویٰ و قدر کو ایک زمانہ مان لیا جائے۔

اسی قسم کی قیادت آج بھی درپیش ہے، جبکہ افراد اپنے اعمال میں جماعت کے جواب دہ خیال کئے جاتے ہیں۔ یہ معلوم ہونے کے بعد کہ ہر آدمی میں موروثی طور پر خاص خاص بڑی یا بجلی صلاحیتیں اور رجحانات پہلے ہی سے موجود ہوتے ہیں، اور اسکی زندگی کا نشوونما تمام اثرات اخلاقی ماحول پر منحصر ہوتا ہے، جس میں وہ جنم لیتا ہے، تو پھر کوئی شخص اپنی سیرت کی تعمیر کا ذمہ دار کیسے ٹھہرایا جاسکتا ہے، بے شک ایک مفہوم میں، ہم خود اپنے عالم خواہش کو منتخب یا پسند کرتے ہیں، لیکن یہ ہم، سبائے خود بے قید و سبب یا

آزاد خلق ہستی نہیں ہے ہم دنیا میں داخل ہی ہوتے ہیں، کچھ نہ کچھ برے یا بھلے سیلانات لیکر اس خلقی نیکی یا بدی پر جو پہلے ہی ہے ہمارے ضمیر میں داخل ہوتی ہے ہمارا کوئی قابو نہیں ہوتا۔ یہ ہماری فطرت کا موردی جز ہوتی ہے، اور جیسے حالات میں ہم نشو و نما پاتے ہیں، اُسی طرف فطرت ہم کو لیجاتی ہے۔ لہذا جماعت ہمارے جوارم کی سزا دینے کا کیا حق رکھتی ہے؟ تنہا مس کارلائل جیسے شخصی آزادی کے مدعی اور منرائے جرم کے حامی تک کو یہ اعتراف ہے کہ انسان کی سیرت اُسکو وراثت میں ملتی ہے، اور اُس کے نشو و نما پر جہانی احوال کا اثر پڑتا ہے۔ اور باوجود اس پر زور و دعوے کے کہ ہر شخص اپنی قسمت کو خود بناتا ہے، سرالطرا سکاٹ پر جو اُس نے مضمون لکھا ہے، اس میں بھی یہ صاف صاف اقرار موجود ہے کہ "جو بیماری محض اوپری ہوتی ہے، اور نظاہری نقائص تک محدود رہ جاتی ہے وہ تو بے شک آدمی کی فوہیز استعدادوں کو متاثر نہیں کرتی، بلکہ اور آگے بڑھتا رہتی ہے۔ لیکن اگر یہ کم نخت اندرونی اعضائے رئیسہ کی بیماری ہوتی، جو سارے نظام کو بر باد کر دیتی ہے؛ جس میں نہ کوئی والطر سکاٹ آگے بڑھ سکتا تھا، نہ باد صدف تمام استعدادوں کی موجودگی کے اسکا والطر سکاٹ ہونا ممکن تھا، اگر یہ صحیح ہے، تو پھر ذمہ داری کہاں گئی؟ کیا یہ بھی اُسی قسم کا معا نہیں ہے، جس نے فردی وسطی کے مسلم کلام کو حیرانی میں ڈال رکھا تھا؟ -

مگر اس کا جواب ہم کو ایک حد تک پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے۔ اگر آدمی محض حیوان ہوتا، تو ہم اُسکو جس مال پر پاتے، اُسی کو جائز سمجھتے۔ اس صورت میں منرا اگر جائز ہوتی، تو صرف اُس امید پر کہ اس سے شاید اُس کی کچھ اصلاح ہو جائے۔ لیکن کوئی آدمی ایسا نہیں ہو سکتا، جو اپنے کو نرا حیوان سمجھے، نہ کوئی انسانی جماعت اپنے افراد کو سہرا پا حیوان خیال کر سکتی ہے۔ انسان کو ایسی مخلوق ماننا لابد ہے، جس کے سامنے کوئی نصب العین ہوتا ہے، جس کا حاصل کرنا اس پر واجب ہوتا ہے، اور جس کو وہ واجب سمجھنے کے بعد حاصل کر سکتا ہے۔

کوئی شخص اپنی بہبودی کا یہ مد نہیں پیش کر سکتا کہ وہ محض ایک وحشی مانور ہے۔
 جو نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے اور بحال کیا ہے، نہ کوئی جماعت اپنے کسی فرد کے سر
 مذ کو ستے گی۔ رہا یہ امر کہ خدا یا کسی خارج از عالم حاکم کو یہ مد قبول کرنا چاہئے یا
 نہیں بالکل وہا سوال ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے۔ بہکوصف اس سے
 سروکار ہے کہ اسی انسان یا انسانی جماعت کو انسانی کردار پر کیونکر لگانا چاہئے
 اور اس نقطہ نظر سے یہ کہنا بالکل کافی ہے کہ لوگوں کو چاہئے کہ خود اپنے کو
 اور دوسروں کو کارز یا نصب العین بناسپاہی سمجھیں، جو محض اس کارزار سے بھاگا،
 اس کی ندادہی ہے جو خدا رسپاہی کی ہوتی ہے، اور جو محض اس کی حکومت سے
 سرتابی کرے وہ فطرت بشہی کی بد رگاہدستی سے بنادوت کا مجرم ہوگا۔
 انسان کی اخلاقی ترقی میں کوئی شگینہ دیا نہیں مائل ہے۔ صرف اس کی ذات
 ہے۔ اور وہ اپنی ذات کو محض کوئی طبعی واقعہ نہیں فرض کر سکتا، بلکہ وہ ایک
 نصب العین کی محکوم ہے۔

اس تعلیق سے میں یہ نہیں امید کرتا کہ طالب علم کے تمام شبہات رفع
 ہو جائیں گے۔ لیکن اس بحث کی مزید تفصیل اخلاقیات کی مدت تکمل کر ابعدا الطبیعات
 میں داخل ہو جائے گی۔

۱۔ یہ پیچیدہ سوال پر کل بحث ایقیناً ایک دسی کتاب میں نہیں آسکتی۔ یہاں صرف اتنا اشارہ کر دیا گیا ہے
 کہ ان اخلاقیات کیلئے ضروری معلومہ جو مزید تفصیل کیلئے اس کتاب میں سمیلوٹ سائیکالوجی کتاب ہم باب ۱۱ گرل کی
 "مقدار اخلاقیات" کتاب دوم باب اول نیلرکی (Elements of Meta Physics)
 ۲۔ عناصر ابعدا الطبیعات، کتاب ہم، باب ہم اور بریڈلی جیمس وغیرہ کی کتابیں دیکھنی چاہئے۔
 ان مصنفین نے مختلف خیالات کی فائندگی کی ہے؛ لیکن اکثر ان کا اتفاق اسی پر ہے، جو ہم نے اس
 کتاب میں بیان کر دیا ہے۔ جو لوگ خفایت کی طرف زیادہ مائل ہیں وہ جیمس، مارٹیو، توٹنر وارکر اور سیکسٹر میں۔
 جو لوگ نہایت شدہ سے اجاربت کے قائل ہیں وہ اسٹون، الکرٹنڈ وغیرہ ہیں۔
 سیکسٹر نے اپنے کو کسی فرقہ میں نہیں داخل ہونے دیا باقی جتنے مصنفین میں ان میں سے اکثر
 ذاتی جباربت ہی کے خیال پر زور دیتے ہیں۔

باب چہارم

ارتقاء کردار

۱۔ تسید -

انسانی زندگی کی دوسری چیزوں کی طرح، اُس کے کردار میں

بھی خواہ وہ محض ہو یا قومی تبدیلی ترقی ہوتی ہے۔ کردار کی

ترقی اور حیات اجتماعی کے عوائد و رسوم کی ترقی میں جولی وامن کا ساتھ ہے، اس لئے اس کی بحث و تحقیق علم الاجتماع کے لئے علم کا ایک جزو ہے۔

حال میں اس علم پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں، اُن میں اجتماعی عوائد و رسوم کے نشوونما پر روشنی ڈالنے کے لئے اُن واقعات پر کافی زور دیا گیا ہے، جن کو تقلید

و نقالی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن اجتماعی ترقی کے اعلیٰ مراتب کی توجہ و تشریح کے لئے غالباً یہ واقعات ناکافی ہیں؛ البتہ انسانی اور حیوانی زندگی کے

ابتدائی افعال کے سمجھنے میں، ان سے قیمتی مدد ملتی ہے اور اس لئے یہ نقطہ آغاز کا کام دے سکتے ہیں۔

علم النفس کا اسکو ایک مسلمہ اصول سمجھنا چاہئے، کہ جس نئے میں کسی حرکت

کا تصور شامل ہوتا ہے وہ اسی قسم کی حرکت کے لئے دیکھنے والے میں بھی ایک طرح کا ”رجحان“ پیدا کر دیتی ہے، یعنی وہ اس کی نقل یا تقلید پر مائل ہو جاتا ہے۔

خصوصاً جب یہ حرکت کسی ایسے حیوان کے روبرو کی جائے، جس کے افضل جسم اس کے لئے خاص طور پر موزوں ہیں۔ یہ حیوان از خود اس حرکت کی نقل

کرنے لگتا ہے، لیکن یاد رکھنا چاہئے، کہ اس کی یہ نقالی شعور کے ساتھ نہیں ہوتی، بلکہ ایک قسم کی ناواقفہ اضطرابی تقلید ہوتی ہے۔

انسانی واقعات یا اور جن حرکات و سکنات سے مافی الضمیر کا اظہار کیا جاتا ہے، اُن کی تشریح ایک بڑی حد تک اسی نقل و تقلید کے قانون سے

لے فراتسی مصنفین، گیتو اور نارڈی وغیرہ نے اس صنف کے واقعات پر بہت ہی زور دیا ہے۔

ہوتی ہے، حیوانات کے بیشتر جلی افعال اور انسان کے بہت سے ابتدائی عوائد کی توجیہ بھی اسی سے ہوتی ہے۔ ذیل میں اس کی نحوڑی مزید تفصیل، امید ہے، کہ فہم مقصد کے لئے کفایت کریگی۔

۲۔ ادنیٰ حیوانات میں
برائیم کردار۔

اگرچہ یہ سچ ہے، کہ صحیح معنی میں کردار کا اطلاق حیوانات کے افعال پر نہیں ہو سکتا، تاہم اتنا یقینی ہے، کہ ان میں اس چیز کے جراثیم یا ابتدائی آثار ضرور پائے جاتے ہیں، جو انسان تک پہنچ کر کردار بن جاتی ہے۔ گو یہ بہ شکل ہی کہا جاسکتا ہے، کہ حیوانات کو کسی غرض و غایت کا براہ راست کوئی شعور ہوتا ہے، پھر بھی کم از کم اتنا صحیح ہے، کہ وہ اپنے خاص خاص فطری تہیجیات سے ایسے اعراض و مقاصد کی قطعاً تکمیل کرتے رہتے ہیں، جن کی خود ان کو خبر نہیں ہوتی۔ بلکہ ان کے لئے جلی میلانات کی رہنمائی میں اپنے نوعی مقاصد کا حصول، اکثر باری عقل کی رہنمائی سے زیادہ یقینی ہوتا ہے، مگر جبلت کی حقیقت پر پردہ پڑا ہوا ہے۔ کچھ تو یہ موروئی تہیجیات پر مبنی معلوم ہوتی ہے، لیکن کسی زکسی عدتک افراد حیوان اس کو اپنی زندگی کے ایام میں بھی حاصل کرتے ہیں، اور تفصل و محاکات سے اس کا نشوونما ہوتا ہے مختلف جانوروں کے بچے بہت سی باتیں اپنے ہم جنسوں کی

سہ یہ اب تک ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے، کہ "جلی" کے کیا معنی ہیں، اور یہاں اس بحث کو جو پڑنا یقیناً بنے نمل ہو گا۔ بعض لوگوں نے اس اصطلاح کو صرف غائی فعلیت تک محدود رکھا ہے، لیکن اگر پروفیسر آڈ مارگن کا یہ خیال صحیح ہے، کہ بیزان عضویاتی رجحانات کے، جو مناسب تحریض و تحریک کی موجودگی میں خاص خاص افعال کے موجب ہوتے ہیں، اور کوئی شے حیوانات میں خلقی نہیں ہوتی تو پھر علم النفس میں، اس خیال کی دوسری جبلت کی حقیقت صفرہ جاتی ہے (دیکھو اس کی کتاب Comparison Psychology اور Habit & Instinct)

ہم اپنے موجود مقصد کے لئے جلی سے مراد وہ افعال لیتے ہیں، جو علم النفس نقطہ نظر سے، اور ایک اور اورا کی قصورات کے علاوہ کسی اور شے کے تہاج نہیں ہوتے۔

جس طرح کہ انسان کے رواجی اخلاق جتنی کہ بعض اوقات اُن عوائد کی خلاف ورسی پہنچو کسی نوع کے حیوانی نگاہ یا غفلت میں رواج پائے ہیں، اس کے افراد کو نہ بھی ملتی ہے۔ اس حلیت میں اخلاقی افعال اور احکام دونوں کے جراثیم موجود ہیں، گو ان کو محض جراثیم کی حد سے آگے کوئی وقعت و نیاز زیادتی ہوگی۔

۳۔ وحشی انسانوں کا کردار۔ وحشی انسانوں میں اخلاقی شعور یا احساس بہت کچھ ابتدائی جراثیم ہی کی حالت میں پایا جاتا ہے۔ ان کے افعال بڑی حد تک تبہبی ہوتے ہیں، اور بعید نتائج و عواقب کی پیش بینی کے آثار ان میں شاذ ہی پائے جاتے ہیں۔ تاہم یہ انفرادی تلون مزاجیوں کی رہنمائی پر ہرگز نہیں چھوڑ دئے جاتے، کہ جس وقت جس کی جو طبیعت چاہے کر بیٹھے۔ بلکہ وحشی انسان اپنے قبیلہ کا ایک رکن ہوتا ہے اور اس کی زندگی اس قبیلہ کے ایسے رواجی رسوم و عوائد کی پیروی میں جڑی ہوتی ہے، جنکی غرض و غایت ہمیشہ واضح نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ ان رسوم و عوائد کی تمیہ میں شعوری نقل و تقلید کا کافی حصہ ہوتا ہے، اور انکی غرض و غایت اگر معلوم بھی ہو جائے تو بھی ہمیشہ یہ قیبت نکالنا چاہئے، کہ جن لوگوں نے ان کو اختیار کیا تھا، اُن کے ذہن میں کبھی اس غایت کا شعور موجود تھا۔

۴۔ کردار کی رہنمائی۔ دور تو خوش سے نکلنے کے بعد بھی، عرصہ دراز تک، کردار پر رواج ہی کی حکومت قائم رہتی ہے مختلف قوموں کے اخلاق کے بنائے میں رسم و رواج کو جو اہمیت حاصل ہے، اسکی شہادت (Maros Siten) وغیرہ الفاظ سے ملتی ہے۔ گو اب انگریزی زبان میں لفظ (Manners) کے معنی نہایت ہی محدود ہو گئے ہیں، تاہم اس زمانہ میں بھی بعض اوقات لوگ اسکو اپنے وسیع تر معنی میں استعمال کر دیتے ہیں، اس حقیقت کے اظہار کے لئے الفاظ کچھ بھی استعمال کئے جائیں، لیکن اتنا بر حال غیر مشتبہ ہے، کہ رواجی اخلاق، اُس اخلاق پر مقدم ہوتا ہے، جس کی بنیاد قانون

۱۔ جیسا کہ درڈ سورجہ کہتا ہے۔ "And give us manners, virtue, freedom & power."

یا عقل پر ہے۔

۵۔ کردار کی رہنمائی قانون ہے۔

مگر رواجی اخلاق کے ساتھ ہی بندھے ہوئے قواعد بھی بننا شروع ہو جاتے ہیں گو ایک حد تک یہ بھی صرف رسم و رواج ہی کی ایک منضبط شکل ہوتے ہیں، لیکن بایں ہمہ یہ قانونی انضباط علی العموم رسوم سابقہ میں ایک خاص تبدیلی ضرور پیدا کر دیتا ہے۔ مثلاً جب انتظام کی رسم کے بجائے مجباً نہ افعال کی سزا کے لئے متعین قوانین بن جاتے ہیں، تو انتظام لینے کے حدود بہت کچھ مقید ہو جاتے ہیں پہلی سی وسعت نہیں قائم رہتی، اور انصاف کا خیال زیادہ پیدا ہو جاتا ہے۔

۶۔ کردار کی رہنمائی تصورات ہے۔ جہاں متعین قوانین بنے، بس غور و فکر کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ قاعدوں میں خود باہمی تعارض بھی واقع ہوتا ہے، اور رسم و رواج کے ساتھ بھی ٹکراتے ہیں، اور تنگ تو

پہر حال یہ اتنے ہوتے ہیں، کہ ہر موقع پر کردار کی رہنمائی نہیں کر سکتے۔ استثنائی مواقع نکلتا شروع ہوتے ہیں، جن کی بنا پر لوگوں کو ان اصول پر غور کرنا پڑتا ہے، جان قواعد کی د میں پائے جاتے ہیں، تاکہ جو مشکلات پیش آتی ہیں ان کے مطابق ان میں ترمیم کی جائے۔ اس غور و فکر سے آہستہ آہستہ قوانین کی معنوی روح، ان کی لفظی پابندیوں پر غالب آتی جاتی ہے۔ لوگ اپنی رہنمائی میں قواعد کی جگہ اصول سے کام لینے لگتے ہیں، یعنی اصلی مقاصد اور ان کے حصول کے بہترین اسباب و وسائل پر نظر رکھنے لگتے ہیں۔ اس منزل پر پہنچ کر ہم تقلید و محاکات کی حد سے تقریباً بالکل نکل جاتے ہیں۔ اور رسم و رواج کی جگہ عقل لیتی ہے۔

۷۔ عمل اور عقل و فکر۔ تاہم اخلاق کی انتہائی ترقی یافتہ صورتوں میں بھی عقل و فکر کا جو حصہ ہوتا ہے اس میں افراط و مبالغہ سے کام لینا چاہیے۔

اخلاقی زندگی اپنے کمال ارتقاء کی آخری منزلوں میں بھی ہمہ وقت خالی فکر و قائل ہی کی ماتحتی میں نہیں گزرتی، اور ایسا ہونا ممکن بھی نہ تھا۔ بلکہ اپنی روزانہ زندگی میں جس سرعت کے ساتھ چیزوں کے متعلق فیصلہ کرنا پڑتا ہے، اور جس قدر دور دراز نتائج

واقعات کی بابت منصوبے باندھنے پڑتے ہیں، اس کی بنا پر عاقل سے عاقل آدمی کو بھی، کافی حد تک عام عقائد و مسلمات ہی کی پیروی کرنی پڑتی ہے اور پوری طرح سوچے سمجھے اصول کی روشنی میں سارا راستہ کوئی شخص بھی طے نہیں کر سکتا۔ جن خیالات یا تصورات کی راہنمائی میں وہ چلتا ہے، اُن کا ایک حصہ بے شک غور و فکر پر مبنی ہوتا ہے، لیکن ایک حصہ کچھ انفرادی اور کچھ فطری و فوجی تجربات سے بھی ماخوذ ہوتا ہے۔ اور اس منزل میں بھی نقل و تقلید سے کلیتہً آزادی نہیں حاصل ہو جاتی۔ ترقی یافتہ سے ترقی یافتہ کردار میں بھی جہلت و قبیح کا کچھ نہ کچھ جز موجود رہتا ہے۔

۸۔ اخلاقی تصورات اور اس بحث سے ایک اہم فرق کا ذکر ضروری ہو جاتا ہے، بسپر حال میں بہت زور دیا گیا ہے، اور جسکو اکثر بسنیٹ نے "اخلاقی تصورات متعلق اخلاق"۔

تصورات اور "تصورات متعلق اخلاق" سے تعبیر کیا ہے، یا جسکو اختصار کے ساتھ اخلاقی اور اخلاقیاتی تصورات کہا جاسکتا ہے۔ جو تصورات ہمارے افعال کی رہنمائی کرتے ہیں، وہ کم و بیش عقلی نوعیت کے ہو سکتے ہیں۔ یعنی آدمی کسی غایت مثلاً حصول مسرت یا کمال کو واضح طور پر متعین کر کے اس کے خیال یا تصور کی رہنمائی میں چل سکتا ہے اور اپنے سارے سلسلہ کردار کو اسکی تحصیل کے لئے موزوں بنا سکتا ہے اس صورت میں کہا جائے گا، کہ اس کا رہنما ایک اخلاقیاتی تصور یا "تصور متعلق اخلاق" ہے یعنی ایک ایسا تصور جو اخلاقی غرض و غایت کے متعلق غور و فکر کر کے قائم کیا گیا ہے۔ بخلاف اس کے اخلاقی تصور میں ایسا ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اخلاقی تصور ہمارے مذہبی یا روحانی حالات سے ماخوذ ہو۔ مثلاً اُس صنف کردار کے تصورات کو تو، جسکی بنا پر کوئی شخص "بھلا آدمی" یا "عیسائی" کہا جاتا ہے، کہ وہ عموماً اخلاقی غرض و غایت کی فکر و تحقیق پر مبنی نہیں ہوتے،

۱۰۔ ڈیٹرینشل جنرل آف ایٹھکس "دین الاوامی جبریدہ اخلاقیات" جلد انبار میں ایک مضمون میں ڈاکٹر موصوف نے یہ تفریق قائم کی ہے، اس کے بعد پھر یہ مضمون "وی سویلٹریشن آف کرپٹڈم" (دنیا سے سچی ستاروں) میں شائع ہوا ہے۔

بلکہ روایت و تجربہ سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ لہذا یہ یاد رکھنے کی بات ہے، کہ
گنوا انسان نے خود اخلاق کی ماہیت پر کبھی غور و فکر نہ کیا ہو پھر بھی اخلاقی تصورات
اس کے رہنا ہو سکتے ہیں۔ مزید برآں، یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ ایک شخص نے
اخلاق کی ماہیت پر بہت کچھ فکر و تامل کیا ہو، اور پھر بھی اُس کے اخلاقی تصورات
کا یہ یا یہ نہایت قلیل و ناکارہ ہو۔ اس میں شک نہیں، کہ اس تفریق کو بہت کچھ
اہم بنایا جاسکتا ہے، اور ڈاکٹر بسنگٹ نے جو خصوصیت کے ساتھ اس کا
ذمہ دار ہے دونوں کے تضاد میں افراط و مبالغہ سے کام لیا ہے۔
وہ حقیقت ہر اخلاقی تصور کی عقلی تحلیل، سکتی ہے، جس کی بنا پر کہا جاسکتا
ہے، کہ وہ اخلاقیاتی تصور کو متفنن ہے۔ اور اسی طرح ہر اخلاقیاتی تصور قدرۂ اخلاقی
تصورات کا مبداء بناتا ہے۔ اس بحث کی زیادہ تفصیل کا موقع آگے آئیگا، جہاں اس پر
گفتگو ہوگی، کہ اخلاقیاتی نظریہ کا اثر عملی کردار پر کیا پڑتا ہے۔ یہ درست اخلاقی اور اخلاقیاتی
تصورات کی اس اہم تفریق کو ذہن نشین رکھنا کافی ہے۔

۹۔ اخلاقی شعور کا نمونہ | اس مختصر بیان سے ایک عام اندازہ قائم کیا جاسکتا ہے،
کہ اخلاقی زندگی رسم و رواج سے جس کی بنیاد و تقلید و محاکات پر تھی، بتدریج ترقی کر کے
فکر و تامل کی منزل تک پہنچ رہی ہے۔ لیکن اخلاقی شعور کے نشو و نما کو پوری
طرح سمجھنے کے لئے تنہا کردار ہی کے طریق نمو کا جان لینا کافی نہیں ہے، بلکہ کردار

لے یہ تحقیق دلچسپ ضرور تھی، اور موجودہ مسیحی دنیا کے اخلاقی تصورات، اس حد تک غیر شعوری نشو و
نما کا نتیجہ ہیں، اور کس حد تک دنیاوی خیالات کی عقلی تحلیل، یعنی فلاطون، ارسطو، اور رواقیہ وغیرہ کے
اثر پر مبنی ہیں۔ بایں سوال، کہ حیوانات کے بارے میں جو فرائض ہم اپنے اوپر مائل سمجھتے ہیں،
وہ کہاں تک افادیت کے اثر پر مبنی ہیں، اور کہاں تک اخلاقی احساس کے بے ارادہ
نشو و نما پر، لیکن اس قسم کے سوالات کا جواب دینا نہایت مشکل ہوگا۔ اندھی
جہاں ستانی دیتی ہے، وہیں چل رہی ہے، اور تو اس کی آواز سن رہا ہے، لیکن توجہ
نہیں دیتا سکتا۔ یہاں سے آتی ہے، اور کہاں جاتی ہے، یہ حیثیت مجموعی ہمارے اخلاقی نشو و
نما کے بڑے حلقہ پر منحصر ہے، آج بھی صادق آتی ہے۔

پر جب حکم لگایا جاتا ہے، اُس کا اسکے ساتھ ساتھ جس طرح ضرورتاً ہوا ہے، اس کا جاننا بھی ضروری ہے۔ جس چیز کو اخلاق کہا جاتا ہے، اس کے اولین یوں وجود سے لیکر آج تک نہ صرف یہ ہوتا رہا ہے، کہ لوگ ایسے افعال میں ایک خاص طریقہ کے پابند ہوتے ہیں، بلکہ مختلف طرح سے اپنے اس خیال کو عملی طور پر کرتے رہے ہیں، کہ فلاں قسم کے افعال بجا ہیں اور فلاں قسم کے مینا۔ کو ان دونوں کا شعور نا ایک دوسرے سے بہت قریبی وابستگی رکھتا ہے لیکن ہم بھی دونوں ایک دوسرے سے بالکل جدا گانہ چیزیں ہیں۔ کیونکہ یہ نہایت ہی پریمی بات ہے، کہ اکثر جس طریقہ پر لوگ بجا ہونے کا حکم لگاتے ہیں اُس کے مطابق عمل نہیں کرتے، نہ جس طرح یہ پریمی ہونے کا حکم لگاتے ہیں، اُس سے جیسے نظر نہ کرتے ہیں۔ لہذا ضروری ہے، کہ دوسری چیز یعنی اخلاقی حکم کے شعور نا کا بھی ہم علیحدہ جائزہ لیں۔

تعلیق علم الاجتماع

اس باب میں جن چیزوں سے بحث ہوتی ہے، نیز کس حد تک، یہ باب کے مباحث زیادہ صحیح طور پر علم الاجتماع سے تعلق رکھتے ہیں۔ جو اہل نبات تیزی سے ترقی کر رہا ہے۔ اس علم کے ابتدائی آثار نوچ کو ارسطو کی ”سیاسیات“ ہی میں نظر آتے ہیں باقی اس موجودہ زمانہ میں یہ بہت کچھ بابیس، اسپوز، نام، شیفسبری، جیسن، روسو، آدم اسمتھ، کینٹ، و ہیگل وغیرہ کامیوں نے بیان پر حقیقت مجبوری، اس کا بانی اوّل کامٹ کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ انگلستان میں اسکا منتقل وجود اپنے سرے قائم کیا، جس نے پھر تو ایک دلچسپ چھوٹی کتاب ”اسٹڈی آف سوشیالوجی“ کے نام سے لکھی، اور پھر ایک ضخیم کتاب ”پریسائنٹ سوشیالوجی“ (اصول علم الاجتماع، لکھی فلاں میں دیگر ایت کے مقدمہ مسلم، اجتماع Introduction A I, Sociology) اور کئی دیگر کی تحریک کا اہل

جاسکتا ہے۔ برہنہ میں سب سے مفصل کتاب شیفلے نے لکھی ہے، سمیل کی تصانیف اس حیثیت سے ہمارے لئے زیادہ دلچسپ ہیں، کہ اُس نے علم الاجتماع اور اخلاقیات کو ملا دینے کی کوشش کی ہے، وہ اخلاقیات کو تقریباً علم الاجتماع کا ایک جز سمجھتا ہے۔ امریکہ میں بھی علم الاجتماع پر توجہ کی گئی ہے، مسٹر سٹریٹر، وارنٹر، پروفیسر گرائنگس، ڈاکٹر اس، پروفیسر اسمال، وٹنٹ، فرینکس وغیرہ کے نام خصوصیت کے ساتھ لئے جاسکتے ہیں۔ "سوشل سرجیو" اور "امریکن جرنل آف سوشیالوجی" سے پتہ چلتا ہے کہ علم الاجتماع کس رخ پر جا رہا ہے۔ لیکن یہ مشکل ہی سے کہا جاسکتا ہے، کہ اس علم نے اب تک کوئی مسلم اصول یا ستین راہ اختیار کی ہے۔ جو طلبہ اس کی موجودہ حالت کا اندازہ کرنا چاہتے ہیں اُن کو پروفیسر گرائنگس کی "اصول علم الاجتماع"، پرنسپلس آف سوشیالوجی، یا پروفیسر فرینکس کی مقلدہ علم الاجتماع (انٹراکشن ٹو سوشیالوجی)، پڑھنے سے امید ہے کہ اس میں کافی مدد ملے گی۔ اخلاقیات کے اجتماعی پہلوؤں کو ال۔ ٹی باب آف اس نے اپنی تحریروں میں خصوصیت کے ساتھ نمایاں کیا ہے، خاص کر اپنی کتاب (Morals in Evolution) میں اور اس سے بھی زیادہ پروفیسر وٹنٹر مارک نے اپنی جامع کتاب "تصورات اخلاقی" کی اصل وارنٹاں (The origin & Development of the Moral Ideas) ڈاکٹر میکڈونلڈ کی "سوشل سائیکالوجی" (اجتماعی علم النفس) اور مسٹر جی ویکس کی "دی گریٹ سوسائٹی" بھی نہایت ہی مفید کتابیں ہیں۔

باب پنجم اخلاقی حکم کا نشوونما

۱۔ اخلاقی حکم کی سب سے ابتدائی صورتیں۔

کردار کی طرح، اخلاقی حکم کے ابتدائی آثار و جراثیم بھی حیوانات میں ملتے ہیں۔ کھیلو جانور خصوصاً کتوں میں اکثر یہ نظر آتا ہے کہ ان کو اپنی غلط کاری کا ایک قسم کا شعور ہوتا ہے؛ جب وہ کوئی سزا پانے والی حرکت کرتے ہیں تو اس کا کم از کم یک گونہ احساس تو ان کو یقیناً ہوتا ہے۔ غول بنا کر رہنے والے وحشی حیوانات تک، میں اخلاقی حکم کی کچھ نہ کچھ ابتدائی جھلک موجود ہوتی ہے۔ ان میں جو خاص خاص عادتیں قائم ہوتی ہیں ان کے خلاف ورزی سے ان میں ایک طرح کی سبے چینی نمایاں ہوتی ہے، اور ان کے متعلق جو قصے مشہور ہیں، اگر وہ سچ ہیں تو بعض حالتوں میں غول کے جو افراد اس خلاف ورزی کے مرتکب ہوتے ہیں، انکو سزا بھی دی جاتی ہے۔ لیکن سب سے زیادہ سخت سزا ان افراد کو دی جاتی ہے جن کا کناہ صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ بیمار یا زخمی ہو جاتے ہیں جس کو اگر ہم کچھ اخلاقی حیثیت دیں، تو کسی نمایاں اخلاقی حکم کے سبائے اس کو ایک ایسی جہالت سے تعبیر کر سکتے ہیں، جو غول کو ان اثرات سے محفوظ رکھنا چاہتی ہے، جن سے اس کی کمزوری کا اندیشہ ہو۔ لیکن خود ابتدائی درجے کے انسانوں میں بھی کردار پر جو حکم لگایا جاتا ہے، اور جس پر سزا یا جزا مرتب ہوتی ہے اس کے معنی بھی اس سے کچھ زیادہ نہیں معلوم ہوئے، کہ جو چیزیں قبیلہ کو فوٹ دیتی ہیں

لے گئے پروں یا اسٹارٹ کا خیال غالباً صحیح ہے، کہ غول کے ایک ساتھی کی مصیبت مخصوصاً اگر خون کی بو محسوس ہو، دوسرے کو غضبناک بنا دیتی ہے، یہ غیظ و غضب کسی پر نکلنا چاہتا ہے اور اس طرح جو مرکز تو ہے، یعنی خود مصیبت زدہ ساتھی وہی نرمیوں آجاتا ہے، ورنہ گردن میں سامنے ہو تو اس پرافت آتی ہے۔

وہ پسند کیجاتی ہیں اور جو انکی کمزوری کا موجب ہوتی ہیں، وہ ناپسند۔ بہر حال اہم بات جو یاد رکھنے والی ہے، یہ ہے کہ اخلاقی حکم کی ابتدائی صورتیں قبیح یا جاعت کے لحاظ پر مبنی ہوتی ہیں، اور فرد کی حیثیت اس جاعت کے صرف ایک جز کی ہوتی ہے۔ غرض اس حکم کی اصل اس میں شک نہیں، کہ حیوانات کے غولی شعور میں ملتی ہے۔

۲۔ قبائلی نفس۔

کلیف ڈرنے "قبائلی نفس" کی اصطلاح سے جو مراد لی ہے، اس کو نہایت دلچسپ طریقے سے بیان کیا ہے۔ اس نے پہلے نفس کی تعریف یہ کی ہے، کہ وہ ایک قسم کا مرکز یا محور ہے، جس کے گرد ہمارے بعد تر محرکات گردش کرتے رہتے ہیں، اور ہمیشہ اسی کی جانب رجوع کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ نفس ایک عالم رجوع (یعنی مرجع محرکات) کا نام ہے۔ اس کے بعد وہ لکھتا ہے، کہ "اب اگر ہم نوع انسان کی نسبت ابتدائی نسلوں پر غور کریں تو نہ صرف ہم کو یہ نظر آئے گا، کہ ان کی زندگی کا بڑا حصہ فوری و قریبی خواہشوں کا محکوم ہوتا ہے، اور اس لئے نفس یا انا کا تخیل کم ترقی یافتہ ہوتا ہے، بلکہ یہ بھی معلوم ہوگا کہ اس میں

لے خاص خاص حالات میں ترقی یافتہ جاعتوں میں بھی ایک حد تک یہی شے نظر آتی ہے مثلاً امریکہ کی سیاسی زندگی کے بعض پہلوؤں پر پرائس اپنی تصنیف "امریکن کامن ولتھ" (داب) میں لکھتا ہے، کہ "شہری اہل سیاست تک کو ایک اخلاقی ضابطہ اخلاقی معیار رکھنا پڑتا ہے۔ یہ عام ضابطہ اخلاق نہیں ہوتا۔ یہ جھوٹ، بددیانتی، رشوت ستانی، انتخاب مبری میں فریب و تدلیس سے نہیں روکتا، لیکن بے پروائی، ہزدلی، نافرمانی اور سب سے بڑھکر اپنے فریق سے عداوت کو یہ ضابطہ صبح جرم سمجھتا ہے۔ اسکی رو سے اصلی فضیلت آپس کا ایک فریقانہ جدوجہد میں سب کا باہمی اتفاق اور اپنے فریق کی غیر مشرتہ اطاعت و وفاداری ہوتی ہے۔ جو شخص اپنی چار اینٹ کی مسجد لگ بنانا چاہتا ہے، وہ سرکش و غدا ٹھہرتا ہے اور اسکو نہ صرف سخت بلکہ انتقامانہ سزا دی جاتی ہے۔" انگلستان کی فریقانہ سیاست یا اہل اورتھواریکی جاعتوں (ڈمکریٹس) یونینہ میں بھی اس قسم کا اخلاقی معیار بالکل ناپید نہیں ہے۔ لیکن یہ معیار چونکہ معیار در معیار کی حیثیت رکھتا ہے، اسلئے پوری قوم کے مسلم معیار اخلاق کے مقابلے میں، اپنے کو کامل طور پر نہیں قائم رکھ سکتا۔ ہمیشہ وراہل سیاست تک کو بھی بعض اوقات قوم کے اخلاقی احسانات ہی کی رعایت کرنی پڑتی ہے۔

یہ دیکھو اس کے "خطبات و مقالات"

تحدید کم اور وسعت زیادہ ہوتی ہے یعنی ایک وحشی کو نہ اپنی پامالی سے نہیں بلکہ قبیلہ کی پامالی و تباہی سے بھی آزار پہنچتا ہے جس کی خاطر وہ اپنے بھوپڑے اپنی بی بی، اور اپنے کھانے پینے تک کی پروا نہیں کرتا ہے۔ اس طرح قبیلہ نفس وانا کے اس تخیل میں آپ سے آپ داخل ہو جاتا ہے، جو بعید خواہشوں کو قریب کر کے ممکن بنا دیتا ہے، قبیلہ کا وجود صرف اسی تدبیر سے قائم رہ سکتا ہے کہ اس کے افراد میں قبائلی نفس کا احساس تخیل موجود ہو۔ اس لئے انتخاب طبعی کا قریب انھیں نسلوں کے نام پڑتا ہے جن میں اس قبائلی نفس کا احساس نہایت زبردست ہوتا ہے اور انکی فوری خواہشوں پر عادت غالب رہتا ہے۔ حتیٰ کہ یثرب پر جانیں معلوم ہوتا ہے کہ منازل ارتقا میں قبائلی نفس انفرادی نفس پر مقدم ہے رفتہ رفتہ امتداد زمانہ سے یہ قبائلی نفس موروثی بن جاتا ہے، اور اجتماعی الطبع انسان کی سیرت نوعی میں جاگزیں ہو جاتا ہے پھر جب قبائل سے قومیں بنتی ہیں، ممالک آباد ہوتے ہیں، تو یہ اور زیادہ وسیع ہو جاتا ہے، اور بالآخر ترقی کرتے کرتے انسانیت کے وسیع ترین نفس کے جنم میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان بلندیوں سے نیچے ناذان اور شہر کی صورت میں محدود رہتا ہے۔ میں انسان کی اس صفت کو، جو خاندانی یا قبائلی انا کے غلبہ پر مشتمل ہوتی ہے، مجمع محرکات کی علامت کی حیثیت سے، اس کے پرانے نام صلہ رحمی سے یاد کروں گا۔

اس ضمن میں کلیفٹن نے جو کچھ بیان کیا ہے، اس سب پر کلیتہً رد کرنا ضروری نہیں، لیکن اقتباس بالا میں اس نے جس امر پر زور دیا ہے، کم از کم اسکی اہمیت تو ہمو تسلیم ہی کرنی چاہئے، یعنی اخلاق کا ابتدائی شعور جماعتی استمداد ہمدردی پر مبنی تھا۔ شروع میں آدمی اپنے کو مستقل بالذات فرد نہیں خیال کرتا، بلکہ ایک جماعت یا نظام کا جز سمجھتا ہے، اور اس نظام کو ایک معنی کر کے نہایت صحیح طور پر

lect. ۱۲) کہ جس مفہوم میں یہاں مصنف نے استعمال کیا ہے، اس کے لئے اردو میں کوئی مناسب

لفظ نہیں ملتا۔ یہاں اس سے مراد غالباً باپ اعزہ و قارب کی محبت ہے اس لئے صلہ رحمی سے ہر گز ترجمہ

کر دیا گیا ہے۔ ہم اتحاد کا تخیل عموماً، قبیلہ کے ایک مخصوص دیوتا کی صورت اختیار کر لیتا ہے، اور یہ

سہ قبیلہ کے اتحاد کا تخیل عموماً، قبیلہ کے ایک مخصوص دیوتا کی صورت اختیار کر لیتا ہے، اور یہ مذہبی بندش اس نظام کو متحد کرنے میں روز بروز اہم ہوتی جاتی ہے۔

نفس وانا کہا جاسکتا ہے، کیونکہ یہی وہ عالم ہوتا ہے، جو افراد کے کردار کا مرجع و محور ہوتا ہے۔ لہذا یہی اخلاقی حکم کی جڑ ہے، اس کی تشکیل جس طرح ہوئی ہے، اس کیلئے بھی کلیف و ٹیپی کے بیان کا بعینہ اقتباس مناسب ہوگا۔

۳۔ ضمیر کی اصل

وہ لکھتا ہے، کہ ہم ایسی سیرت والے آدمی کو نہیں پسند کرتے، جس سے نقصانات کا اندیشہ ہو کسی آدمی کو ایسی سیرت کی بنا پر پسند نہ کرنا، محض ان نقصانات کے علیحدہ علیحدہ پسند نہ کرنے سے ایک مختلف اور زیادہ پیچیدہ احساس ہے۔ بلی کو تم کھانا دیتے ہو اس کو وہ پسند کرتی ہے، وہ تمہارے ہات اور تمہاری گود کو پسند کرتی ہے، لیکن میں نہیں سمجھتا کہ اس کے ذہن میں ”تم“ کا بھی کوئی تصور ہوتا ہے۔ لیکن ایک کتا جس کو تم نے پالا ہے م، ”تم“ کو ایسی حالت میں بھی پسند کر سکتا ہے، جبکہ تم اس کو مار رہے ہو، گو وہ نفس اس مار کو نہیں پسند کرتا اس قسم کی پسندیدگی و نا پسندیدگی کا احساس قبائلی نفس کو بھی ہوتا ہے، اگر کوئی آدمی ایسا کام کرے، جو عام طور پر قبیلہ کے حق میں اچھا سمجھا جاتا ہے، تو ہمارا قبائلی نفس پہلے تو یہ کہتا ہے، کہ میں اس کام کو پسند کرتا ہوں، جو تم نے کیا۔ الگ الگ کاموں کی اس عام تحسین پسندیدگی سے آخرت و صلہ رحمی کا اثر ایک محرک کی حیثیت اختیار کرتا جاتا ہے، اور بالآخر انتخاب طبعی اُن قبائل کو اپنی حفاظت میں لے لیتا ہے، جو صحیح و صائب چیزوں کو پسند کرتے ہیں، یعنی ایسی چیزیں جو تنازع البقا میں ان کے لئے کارآمد ہیں۔ لیکن دوسری صورت یہ ہے، کہ ایک آدمی صلہ رحمی کی بنا پر برابر اور عادت قبیلہ کے لئے اچھے کام کرتا رہتا ہے، اس حالت میں ہمارا قبائلی نفس اس آدمی سے کہیگا، کہ میں ”تم“ کو پسند کرتا ہوں یہی احساس جس کا قبیلہ کے نام سے کوئی فرد اس طرح اظہار کرتا ہے، کہ میں ”تم“ کو پسند کرتا ہوں وہ شے ہے، جس کا نام میرے نزدیک تحسین ہے۔ یعنی وہ احساس جو کسی شخص کی ایسی سیرت کی طرف سے پیدا ہوتا ہے، جو جماعت کے حق میں مفید نظر آتی ہے۔“

اسکے بعد کلیف و گستا ہے، کہ ”اب فرض کرو، کہ ایک شخص نے کوئی ایسی حرکت کی جو صریحاً جماعت کیلئے مضر ہے۔ جسکی وجہ یہ ہے کہ تھوڑی دیر کیلئے، اسکی فوری خواہش یا انفرادی نفس قبائلی نفس پر غالب گیا۔ اس کے بعد جب اس کا قبائلی نفس چونکتا ہے۔ تو یہ کہتا ہے، کہ مجھے سے اپنی ذاتی خواہش کے اثر سے جو یہ حرکت

جو گنتی ہے، اس کو میں قبیلہ کے نام سے نہیں پسند کرتا۔ قبیلہ کے خیال و رعایت سے اپنے فعل پر خود یہ حکم لگانا کہ میں اس کو نہیں پسند کرتا، یہی غمخیز ہے۔ بچہ اگر اس سے آگے بڑھ کر آدمی اپنے اس فعل اور اسی طرح کے دوسرے افعال سے خود اپنی سیرت کے متعلق نتیجہ نکال کر یہ کہتا ہے، کہ میں قبیلہ کے نقطہ نظر سے، اپنے انفرادی نفس کو نہیں پسند کرتا۔ تو یہ ندامت ہے۔

تم نے اگر اوپر یہ بخوبی سمجھ لیا ہے، کہ ہماری زندگی کے مختلف عوالم تاجن میں ہم رہتے ہیں، کیا مفہوم ہے، تو ان تمام باتوں کے سمجھنے میں کوئی دقت نہ ہوتی ہوگی۔ وہ عالم جس کے نقطہ نظر پر ابتدائی حکم اخلاق مبنی ہوتا ہے، کلیۃً تو کی اصطلاح میں "قبائلی نفس" ہے۔ اسی نقطہ نظر سے، وحشی انسانوں کا شعور خود اپنے، نیز دوسروں پر افراد قبیلہ کی حیثیت سے حکم لگاتا ہے۔ افعال کے برے بچھے اور اشتخاص کے قابل ندامت یا مستحق ستائش ہونے کا حکم اسی بنا پر لگایا جاتا ہے، کہ وہ مجموعی لحاظ سے قبیلہ کی حیات و فلاح میں معین ہیں یا مضر اہم۔

۴۔ رواجِ حیثیتِ معیار۔ لیکن اس سے ہم کو یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ ابتدائی انسان کا عمل اتنے واضح شعور پر مبنی ہوتا ہے جتنا کہ بظاہر کلیفٹرڈ کے انداز

اخلاق

بیان سے مترشح ہوتا ہے۔ وہ اپنے دل سے یہ سوال کبھی نہیں کرتا، کہ آیا اس کا کردار قبیلہ کے لئے باعثِ فلاح ہے یا نہیں۔ اور اپنی یا دوسروں کی مجموعی سیرت کا سوال تو اس سے کبھی کم ابتدائی انسان کے دل میں خطور کرتا ہے، جو کچھ ہوتا ہے وہ صرف یہ ہے، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ تو میں رواجی طریقہ سے افعال نشوونما پالتے ہیں، جو افعال مجموعی طور پر اس کی فلاح کا باعث ہوتے ہیں، وہ انتخاب میں اگر قائم رہ جاتے ہیں، اور ابھی پر پسندیدگی کی عام طور سے ہر لگ جاتی ہے۔ اس پسند میں فرد، قبیلہ کا نقطہ نظر اختیار کرتا ہے، مگر یہ اختیار علم و شعور کے ساتھ نہیں ہوتا، بلکہ افراد کا ادھ خیال ہی نہیں جاتا، کہ اس کے سوا کوئی اور نقطہ نظر بھی اُن کے لئے ممکن ہے۔ ان کے ذہن میں قبیلہ سے الگ ہو کر اپنی یا دوسروں کی مستقل انفرادی حیثیت کا صاف طور پر کوئی تخیل ہی نہیں ہوتا۔ اسی لئے یہ کہنا بھی پوری طرح درست نہیں، کہ ابتدائی انسان خود اپنی یا دوسروں کی سیرت

پر حکم لگاتا ہے۔ سیرت کا اس کو کوئی تصور ہی نہیں ہوتا۔ اس کا حکم محض افعال پر ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اخلاقی شعور کے نسبتاً اُس ترقی یافتہ دور تک میں جس کا نمائندہ ہومر ہے، سیرت پر کسی عمومی حکم کا مشکل ہی سے پتہ چلتا ہے۔ سبکی نے لکھا ہے کہ الیاذہ میں صواب و خطا کی تفریق شاید ہی ملتی ہے، اور انسانوں کی نیک و بد میں تقسیم تو قطعاً نہیں موجود ہے۔ بہت سے لوگ کہتے ہیں کہ اس میں بد معاش کا لفظ ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ شاعر کے پیش نظر ایسے اشخاص نہیں ہیں جو بد معاشی کے کام کرتے ہیں، بلکہ ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں ہے جو خبیانہ سے خبیانہ اور شرمناک سے شرمناک افعال کے ارتکاب کی صلاحیت نہ رکھتا ہو۔ بلکہ بات یہ ہے کہ ہومر ان افعال کو بہت زیادہ ناپسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھتا اور اخلاقی نفرت و بیزاری کا احساس جو بعد کے شعرا میں نہایت ہی قوی طور پر پایا جاتا ہے، اُس میں اس قدر ضعیف تھا کہ جرائم کا ارتکاب کرنے والوں سے وہ نفرت کہہ ہی نہیں سکتا تھا، کہ اس کے اظہار کی نوبت آتی۔ وہ جس طرح خوگر نیکو کار کا تصور نہیں کر سکتا تھا، اُسی طرح دائمی بد معاش کا تصور قائم کرنے سے بھی عاجز تھا۔ چند افعال جن کو وہ غلط یا کم نامانوس و خطرناک خیال کرتا ہے، مثلاً باپ یا کسی بے کس کا قتل، تو ان کی نسبت بھی وہ یہ سمجھتا ہے کہ ہر آدمی یکساں طور پر غیظ و غضب کے جنون اور بدحواسی کے عالم میں ان کا ارتکاب کر سکتا ہے۔ سو سائٹی کی اس ابتدائی حالت میں ایسی چیزیں ہوتی ہیں، جنکو "آدمی نہیں کرتا" ایسے افعال پائے جاتے ہیں جن کا رواج نہیں ہوتا لیکن ایسی مشکل ہی سے کوئی شے ہوتی ہے جو اخلاقی تفرقہ موجب ہو۔

اسکے بعد تدریج، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، کہ رواج کی جگہ قانون کا تاج ہوتا جاتا ہے۔ جس کے ساتھ اخلاقی حکم میں ایک خاص تغیر پیدا ہوتا ہے "نہیں کرتا ہے" کی

د۔ قانون بنیشت
معیار اخلاق

جگہ پر لا کر دیا جاتا ہے۔ صواب و خطا کی تفریق زیادہ نمایاں و متعین ہو جاتی ہے اور جو چیز صائب سمجھی جاتی ہے، اُس کی خلاف ورزی کی سزا نسبتاً ایک بندہ ہوئے

ضابطہ کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ رواجی اخلاق کے ابتدائی دور میں بقول سیلی کے لوگ جس آسانی سے کسی جرم کا ارتکاب کر بیٹھتے ہیں، اسی آسانی سے اس کی پاداش سے بچ بھی جاتے ہیں۔ اگر مٹن کو حقوق ملکیت کی قانون شکنی پر صرف یہ کہ مگر نجات لگائی، کہ میں اپنے حواس میں نہ تھا، اور اس عذر سے خود اس کے ضمیر کو بھی تسلی ہو جاتی ہے، لوگ بھی اس کو قبول کرتے ہیں، حتیٰ کہ مظلوم بھی اس کو صحیح تسلیم کر لیتا ہے اور سمجھتا ہے، کہ وہ خود بھی ناگمانی طور پر اسی طرح بد حواس و مظلوب البذہ ہو کر ایسی حرکت کر سکتا ہے، لیکن قانون بنانے کے بعد کوئی جرم ایسی آسانی سے نہیں بھان ہو سکتا۔ نہ اتنے ہلکے گناہ سے رہائی مل سکتی ہے۔ قانون کے بعد گناہ کا علم ہونے لگتا ہے۔ عمل کا ایک معیار قائم ہو جاتا ہے، جس سے ہر آدمی خود اپنی رہنمائی، اور اپنے پڑوسیوں کے افعال کی نکتہ چینی دونوں کام لے سکتا ہے اس کے بعد جا کر یہ تفریق پیدا ہوتی ہے کہ ایک تو وہ لوگ ہیں، جو برابر عادت اس قانون کی پیروی کرتے ہیں اور ایک وہ جو اس کی خلاف ورزی کرتے رہتے ہیں، ایک اچھے ہیں ایک بُرے۔ اساتذہ ہی اس تفریق کے قبول کرنے کے لئے احساسات بھی پیدا ہو جاتے ہیں، یعنی اچھوں کی عزت اور بُروں سے نفرت کا احساس ہونے لگتا ہے۔

۶۔ اخلاقی قانون - لیکن جب تک وہ قانون جو اخلاقی معیار کا کام دیتا ہے ملکی قانون سے متعین طور پر جدا نہیں ہو جاتا، اُس وقت تک اخلاقی حکم کی پوری طرح تشکیل نہیں ہوتی۔ ملکی قانون کا کام اصلاً اُن ظاہری افعال کی روک تھام ہوتی ہے جو سوسائٹی کی فلاح و بہبود کے منافی ہوتے ہیں، بخلاف اخلاقی حکم کے، کہ اس کو اپنی مکمل صورت میں ظاہری افعال کے بجائے زیادہ تر لوگوں کی باطنی نیت، محرک اور سیرت سے تعلق ہوتا ہے۔ یہ فرق رو بہ ترقی قوم میں بتدریج نمایاں ہوتا جاتا ہے۔ اُن کی واضح مثال یہودیوں میں ملتی ہے، جبکہ یہی ملکی قوانین سے بالکل جدا گانہ اُن میں احکام عشرہ قائم ہوتے ہیں۔ ان احکام میں جس طرح یہ قاعدہ شامل ہے، کہ "تو چوری نہ کر"، اسی طرح یہ بھی داخل ہے، کہ "تو حرص نہ کر"، جس سے باطن پر حکم لگانے کا تخیل اسی طرح قائم ہوتا ہے جس طرح ظاہر پر۔ جیسے جیسے اخلاقی شعور ترقی کرتا جاتا ہے، ویسے ویسے یہ تخیل بھی زیادہ نمایاں ہوتا جاتا ہے۔

۷۔ اخلاقی تصادم۔

جب اخلاقی ارتقا اس منزل تک پہنچ جاتا ہے، تو افعال اور ان کے احکام دونوں میں لازمی طور پر تعارض و تصادم واقع ہونا شروع ہوتا ہے۔ ابتدائی صبح کی جماعت میں ہر شخص کے فرائض نسبتاً بدیہی ہوتے ہیں، تقسیم عمل کا وجود برائے نام ہوتا ہے، اور قبیلہ کی فلاح بہود جس طریق عمل کی منتہی ہوتی ہے، اس میں شاذ ہی کبھی کوئی اشتباہ واقع ہو سکتا ہے۔ مگر جب رواج پر قانون کا اضافہ ہو جاتا ہے، اور ملکی قانون کے ساتھ اخلاقی قانون بھی شامل ہو جاتا ہے، اور ساتھ ہی ایک شخص کے اندر مختلف حیثیات کا اجتماع ہونے لگتا ہے (مثلاً وہ باپ، سپاہی، سرچھ، کسان وغیرہ ہونے کی کئی کئی حیثیتیں ایک ساتھ رکھتا ہے) تو ہمیشہ یہ موقع پر یہ معلوم کرنا آسان نہیں ہوتا، کہ سکون تمام حیثیتوں کا لحاظ رکھ کر کیا کرنا چاہیے۔ کہیں قانون و رواج میں تصادم ہوتا ہے، کہیں ایک قانون دوسرے قانون سے ٹکراتا ہے۔ اس قسم کے تصادم کی بظاہر مثال سفوف کلیں کے ہاں اینٹ لگانی میں ملتی ہے، جہاں حکومت کا قانون قرابت کی محبت کے اصول سے تصادم ہوتا ہے اینٹ لگنی اس آخری اصول کو ترجیح دیتی ہے، کیونکہ یہ ایسی قدامت پر مبنی ہے، جبکہ آغاز کا زمانہ تک نہیں معلوم ہو سکتا، بخلاف اس کے حکومت کا قانون ایک بنائی ہوئی چیز ہے، اور پھر نگارشی جاسکتی ہے۔ لیکن اس قسم کے تصادم کا آخری نتیجہ فکر و تامل ہوتا ہے، اور کسی عمیق تر معیار حکم کی جستجو پیدا ہوتی ہے۔

۸۔ انفرادی ضمیر بحیثیت معیار کے۔

اس معیار کا سراغ بعض اوقات افراد کے دل یا ضمیر کی شہادت میں ملتا ہے۔ حکومت کے ظاہری قانون کے تعارض کو باطن کی آواز یا ضمیر کے قانون سے رفع کیا جاتا ہے۔ لیکن تھوڑی ہی دور آگے چلکر یہ بھی غیر تشفی بخش نکلتا ہے، اس لئے کہ جو تعارض ظاہری قانون میں تھے، انہی کا اعادہ حقیقت میں باطنی قانون کے اندر ہوتا ہے۔ مثلاً یہ ہو سکتا ہے، کہ دل کو اعزہ و خاندان سے بھی محبت ہو، اور حکومت و ملک سے بھی؛ اور ایک کے ساتھ وفاداری دوسرے کے ساتھ عداوت ہی ہو، لہذا لامحالہ عقل و فکر کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

لے شیکسپیر کے ناکھ سنی "کنگ جان" میں بکنشی اسکی شکش میں جتا ہے۔ "میں کس فرق کا ساتھ دلا

۹۔ قدیم اقوام کی مثالوں سے
توضیح۔

اخلاقی حکم کے اس نشوونما کی مثالیں سبکو پرانی قوموں میں نہایت
آسانی سے مل سکتی ہیں، جن میں موجودہ اقوام کی یہ نسبت خارجی
اثرات کو کم دخل ملا تھا۔

مثلاً یہودیوں کو تو، کہ ان میں آسانی سے نظر آجاتا ہے، کہ یہی درواجی قانون
نے احکام عشرہ کی درمیانی کٹری سے لیکر نسبتاً ان باطنی و عمیق تر اصول تک
کیونکر ترقی کی ہے، جو زیور اور بعد کے پیمبروں نے پیش کئے ہیں۔
ظاہری اعمال و افعال کی جگہ تدریج باطن یا قلب لیتا جاتا ہے، اور عیسائیت تک
پہنچ کر محبت کا باطنی اصول ظاہری قانون کو بالکل پس پشت ڈال دیتا ہے۔ جسکے
بعد یہودی اخلاق کی مخصوص عمومی نوعیت کے تار و پود الگ ہو جاتے ہیں، اور
ایک ایسا اخلاقی وجود میں آتا ہے، جو ہر زمانے اور ہر قوم کے لئے مناسب
ہوتا ہے۔ اس سلسلہ ارتقا میں یہ بات خیال رکھنے کی ہے، کہ اس کی ہر کڑی گویا
ایک نئے قانون یا ضابطہ کی توضیح و نفاذ ہوتی ہے۔ اور عمیق تر اصول کی بنیاد
ہمیشہ کسی نہ کسی پیمبر کی آواز سے قائم ہوتی ہے، جس کا کلام کم و بیش خدا کا کلام سمجھا
جاتا ہے۔ الہی یا آسمانی قانون کا تخیل شروع سے آخر تک بنیاد کار کی حیثیت رکھتا ہے۔
حتیٰ کہ جب قدیم ظاہری قواعد کی جگہ پر اس کے بالکل مخالف عیسائیت کا باطنی اصول
قائم ہوتا ہے، تو یہ بھی ایک خاص نفاذ قانون یا عہد جدید ہی کی صورت میں ظاہر
ہوتا ہے۔ پرانے زمانے میں یہ کہا گیا تھا۔۔۔ مگر میں تم سے یہ کہتا ہوں۔۔۔ امر
واستناد ہی اب بھی مرجع رہا۔

لیکن یونانیوں میں صورت حال اس سے نہایت ہی مختلف رہی ہے۔ یہاں بھی

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۰۶ میں دونوں کے ساتھ ہوں، ہر فوج کے ہات میں ہر ایک ہات ہے۔ دونوں کی
آتش غضب شعلہ انگیز ہے میں عجیب کشمکش و حیرانی میں پڑ گئی ہوں۔ شوہر امیں تیری فتح کی دعا نہیں کر سکتی۔
چچا! میں تیرے نقصان کی دعا پر مجبور ہوں۔ باپ! میں تیری خوش نصیبی نہیں چاہ سکتی۔ دادا! میں تیری آرزوؤں کی
سرسبزی کی خواہش نہیں کر سکتی۔ میری بدگفتی جنگ سے پہلے ہی یقینی ہو چکی ہے۔ کسی فوج کی بھی شکست ہو مل بار
ہر حال میں ہے! اسی کا نام حیرانی ہے کہ نہیں پتہ چلتا کہ دل کدھر جاتا ہے، اور کس نسب پر کس
ساتھ دینا چاہئے! باطنی قماروں و تصادم کی انہی صورتوں میں اکثر شدید سے شدید تریجی
واقع ہو جاتی ہے۔

حقیقت میں ابتدا قانون اور قانون الہی کے تخیل ہی سے ہوتی ہے۔ مگر یہ قانون کبھی تعین ضابطہ احکام کی صورت میں نہیں نافذ ہوتا اور اس کے نشوونما کی صورت مختلف ہے۔ عیسائی اصول کسی نئے پیمبر کی زبان سے نہیں ظاہر ہوتا، بلکہ اس کا علم عقل و فکر کی توضیح و تشریح سے حاصل ہوتا ہے۔ پہلے پرانے اصول عمل کی صحت کے متعلق لوگوں میں نکتہ چینیاں شروع ہوتی ہیں، ان کی قصیح تحقیق کا سوال اٹھتا ہے، جس سے اخلاقیات کے مختلف عقلی یا فکری نظامات قائم ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ ان نظامات کے نشوونما پر کتاب دوم میں مختصر بحث آئے گی۔ یہاں جو بات خیال کرنے کی ہے، وہ یہ ہے کہ گونا گونا گویا یہ راہ عبرانیوں سے الگ ہے، لیکن بائیں ہمہ جن نتائج تک دونوں راہیں پہنچتی ہیں، وہ یکساں ہیں۔ یعنی یونانیوں میں بھی ظاہری رسم و رواج کے بعد ہی اصول پر مبنی افعال کا تخیل، ظہور پذیر ہوتا ہے اور ادائے فرض میں ملکی قانون کی اطاعت کے خیال سے ترقی کر کے، خود فرض کی فضیلت و شرافت کی خاطر اس کے پورا کرنے کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ ساتھ ہی ایسی محدود و زبردگی کے تخیل سے نکل کر جو صرف یونانیوں کیلئے مناسب و ممکن تھی، اور بربریتوں کے لئے ناممکن، ایسی زندگی کا تخیل قائم ہوتا ہے، جو عام انسانی حیثیت پر مبنی ہوتی ہے اور تمام انسانوں سے باشندگانِ عالم ہونے کی حیثیت سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ تخیل روایہ میں خصوصیت کے ساتھ نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔

رومیوں میں البتہ بعینہ اسی طرح کے ارتقا کا پتہ نہیں لگایا جاسکتا۔ اپنے آخری دور میں تو وہ یونانی خیالات سے اس درجہ متاثر و مغلوب ہو گئے تھے کہ ان میں کوئی بالکل اپنی شے تو پیدا ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ تاہم ان کے قانون کے نشوونما میں بھی ہم کو کچھ نہ کچھ مذکورہ بالا ہی اصول کی جھلک نظر آتی ہے۔ ابتدا آرومی قانون بھی صرف روحی تھا، اور اس کی تہ میں کوئی متین اصول نہیں نظر آتا، بعد کو روایتی ظلفے کی مدد سے بتدریج اس میں ایک باطنی اصول داخل ہوتا ہے، جس سے یہ محض روحی قانون سے ترقی کر کے عام انسانی قانون بن جاتا ہے۔

غرض اس طرح ان تینوں قوموں نے اپنے مختص القوم مراسم کو بتدریج ایک عام مذہب، عام علم اور عام قانون تک پہنچایا۔ ساتھ ہی اس میں بھی تینوں شریک ہیں، اگر قانون کی محض ظاہری اطاعت کی جگہ ایک باطنی اصولی عمل بھی تینوں نے اپنی اپنی جگہ پر قائم کیا۔

۱۔ اخلاقی نشوونما کی عام نوعیت | اس مختصر خاکے سے اخلاقی حکم کے نشوونما کی عام نوعیت، کم و بیش واضح طور پر سمجھ میں آگئی ہوگی، جس کی حسب ذیل خصوصیات زیادہ قابل لحاظ ہیں۔

- (۱) یہ رسوم سے براہ قانون ترقی کر کے عقلی اصول تک پہنچتا ہے۔
- (۲) ظاہری افعال پر حکم لگانے سے ترقی کر کے، باطنی قصد و سیرت پر حکم لگانے کا درجہ آتا ہے۔
- (۳) مختص القوم خیالات و تصورات سے گزر کر ایسے خیالات پیدا ہوتے ہیں جو جملہ نوع انسان کے حالات کے موافق ہوتے ہیں۔ اخلاقی حکم کے نشوونما کی عام نوعیت بیان کر چکنے کے بعد، اب اس کے اُن عناصر کی بحث کا موقع آیا ہے، جن پر یہ اپنے کامل نشوونما کے بعد مشتمل ہوتا ہے۔

باب ششم

اخلاقی حکم کی ماہیت

۱۔ اخلاقی حکم کی نوعیت۔ | اوپر جو کچھ بیان ہوا ہے، اس سے امید ہے کہ اخلاقی حکم کی حقیقت ایک خاص حد تک واضح ہوگئی ہوگی، لیکن یہ اپنے ارتقا کی مکمل صورت میں جن چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے، اور اس کی جو نوعیت ہوتی ہے، اسکے متعلق کچھ اور اہم سوالات ابھی باقی ہیں۔ یہ سوالات قدرتی طور پر دو مختلف عنوانات کے تحت میں آتے ہیں۔ یہ تو پہلی ہی سے ظاہر ہے، کہ اخلاقی حکم کی نوعیت، محض وہ نہیں ہے، جس کو منطق میں حکم کہا جاتا ہے یہ صرف کسی شے کے متعلق نہیں، بلکہ کسی شے پر حکم ہوتا ہے۔ یہ کسی شے کی نسبت خالی یہ نہیں ظاہر کرتا، کہ وہ کیا ہے، بلکہ ایک مقرر معیار پر جانچ کر اس کے خیر یا شر صائب یا غیر صائب ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ اخلاقی نقطہ نظر کو معیاری سمجھنے کے ہی معنی ہوتے ہیں۔ لہذا اصل بحث طلب سوالات دو ہیں (۱) کس شے پر حکم لگایا جاتا ہے؟ (۲) اور کس نقطہ نظر سے

لگایا جاتا ہے، ان سوالات کی بحث سے لازمی طور پر حقیقتِ معیار کی بحث پیدا ہوگی، جو اس کے بعد کتاب دوم کا بحث ہے،

اس باب میں جن دو سوالوں سے بحث کرنی ہے، اُن کو مختصر طور سے یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ :- (۱) اخلاقی حکم کا کیا عمل ؟ اور (۲) کیا منشا ہے ؟

۲۔ میلِ علم - جس چیز پر حکم لگایا جاتا ہے، صاف ہے۔ یعنی فعلِ ارادی۔

جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے یہی وہ چیز ہے جس سے اخلاقیات

کو شروع سے آخر تک بحث ہوتی ہے۔ اس کا کام تمام تر ارادہ کی صحیح جہت ہی کا بتلانا ہے، جو اخلاقی احکام ہم لگاتے ہیں، اُن کا تعلق بھی ارادہ ہی سے ہوتا ہے۔

جس فعل میں ارادہ شامل نہیں، اس کی کوئی اخلاقی حیثیت نہیں۔ کسی پہاڑ سے برف کی چٹان گر کر، اس کے دامن کے گاوں کو تباہ کر دے سکتی ہے، پانی کا برس جانا کسی قوم

کو تباہ کر سکتا ہے، لیکن اخلاقی حیثیت سے نہ ہم پہلے فعل کو بُرا کہہ سکتے ہیں، نہ دوسرے کو بھلا۔ اسی طرح شیر سے جو نقصانات اور گھوڑے سے جو فوائد پہنچتے

ہیں، جب تک ہم اُن کو ان حیوانات کی محض بے ارادہ جبلت کا نتیجہ سمجھتے ہیں، اُن پر اخلاقی لحاظ سے نیک و بد ہونے کا کوئی فتویٰ نہیں صادر کر سکتے۔ جب ہم اُن کو بُرا

یا بھلا سمجھتے ہیں، تو پہلے ضمناً یہ مان لیتے ہیں کہ ان کے افعال ارادی ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ اخلاقی احکام ہر قسم کی چیزوں پر نہیں لگائے جاسکتے، نہ بجز کردار کے کسی اور قسم

کے افعال سے ان کو واسطہ ہے۔

۳۔ اچھا ارادہ - اس لئے گنٹ نے اپنی اخلاقیات کی کتاب کو جس مشورہ

و معروف دعویٰ کے ساتھ شروع کیا ہے، اس کی ہکو تصدیق

کرنی پڑتی ہے، وہ کہتا ہے، کہ ”بجز اچھے ارادے کے دنیا بھر میں، بلکہ دنیا کے باہر بھی کوئی ایسی شے نہیں ہے، جسکو علی الاطلاق بلا کسی قید و شرط کے

اچھا کہا جاسکے“ اس نے لکھا ہے، کہ مال و دولت اور اُن سے جو مسرت حاصل ہوتی ہے، یہ چیزیں صرف اس شرط کے ساتھ اچھی سمجھی جاسکتی ہیں، کہ ان کا استعمال

صحیح طور سے کیا گیا ہو۔ اسی طرح لیاقت و ہنر، عقل و فہم، اُسی صورت میں اچھی چیزیں ہیں جب یہ اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لئے کام میں لائی جائیں بغرض تمام چیزیں صرف کسی نہ کسی قید و شرط کے ساتھ اچھی ہوتی ہیں۔ لیکن اچھا ارادہ ہر حال میں بلا کسی شرط کے اچھا ہے۔ تنہا یہی ایک ایسا موتی ہے، جو خود اپنی ذاتی آب سے چمکتا ہے۔

لیکن اچھے ارادہ کی اس فضیلت اور اس کو خیر مطلق سمجھنے میں، بلکہ اس بات کا خیال رکھنا چاہئے، کہ ارادہ خالی مرضی کا نام نہیں ہے۔ کہ ”دو بخ اچھی نیتوں سے بڑی ہے۔“ اچھا ارادہ محض اچھی نیت کا نام نہیں ہے، جس مفہوم میں کہ نیت قصودِ مہم سے مختلف شے ہے، بلکہ ارادہ نام ہے، اچھے نتیجہ کے پیدا کرنے کے حتمی تمحیہ (سی) کا، البتہ یہ ہو سکتا ہے، کہ اس نیت کو صحیح فعل میں آنے کے لئے ابھی موقع کا انتظار ہو۔ اس قسم کا تمحیہ اخلاقی نقطہ نظر سے خیر مطلق ہے، گو یہ ممکن ہے کہ اتفاقات کی وجہ سے اس اچھے نتیجہ کا جو اچھا نتیجہ چاہئے تھا، وہ نہ نکلے۔ بخلاف اس کے اچھی مرضی نقطہ اس شعور سے عبارت ہے، کہ فلاں مقصد یا غایت کا حصول موجب تشفی ہوگا، لیکن اچھے ارادہ کی صورت میں صاحبِ ارادہ کی ذات عین غایت ہو جاتی ہے۔

نیز جب ہم کہتے ہیں، کہ اچھا نتیجہ نہ نکلنے پر بھی اچھا ارادہ ہی سب سے بڑی اچھائی ہے، تو یہ نہ فرض کر لینا چاہئے، کہ اچھے فعل کا ظہور اچھے ارادہ سے منفک ہو سکتا ہے، کم از کم اُس صورت میں جبکہ اس کا ظہور کسی فعل میں ہو سکتا ہے۔

ارادہ اور فعل بشہ طبع اس کے لئے سرے سے کوئی فعل ہو، ایک ہی واقعہ کے ظاہری و باطنی دونوں ہیں۔ اچھا ارادہ اچھے فعل میں ظاہر ہی ہوتا ہے، اور اسی طرح اسکے بالعکس کوئی فعل بغیر اچھے ارادہ کے اچھا نہیں ہو سکتا۔ البتہ بجائے خود ایک اچھا فعل دوسرے حالات کی بنا پر برے نتیجہ تک مودعی ہو سکتا ہے،

لئے یعنی جس مفہوم میں کہ ہم مرضی کو ارادہ سے مختلف سمجھتے ہیں۔ نیت کا لفظ یہاں جس معنی میں لیا گیا ہے، وہ اس سے کسی قدر مختلف ہے، جسکی بابِ اول میں تشریح گدی ہے۔

لئے دیکھو اوپر کتابِ اول بابِ اول فصل ۵-۹،

اور برے فعل سے اچھا نتیجہ نکل آ سکتا ہے۔ بقول ڈاکٹر جانسن کے کہ "کسی فعل کی حیثیت اس محرک پر منحصر ہے، جو ہم سے اس فعل کو کرتا ہے۔ اگر ایک پیسہ میں کسی فقیر کے سر پر اس نیت کے پہنچ کر ماروں کہ اُس کے چوٹ لگے، اور وہ اس کو اپنے ہاتھ سے روک کر اس سے اپنی بھوک دور کرنے کے لئے کوئی چیز خرید لے، تو گو آخری نتیجہ اچھا نکلا، لیکن میرا فعل اپنی جگہ پر بہر حال بُرا ہی رہے گا" اسی طرح دوسری طرف اچھے فعل کو بگاڑ کر بُرا نتیجہ نکالا جاسکتا ہے۔ مثلاً کبلیکبان پر استیوار سے کہتا ہے، کہ "تم نے مجھ کو زبان سکھائی، جس سے مجھ کو یہ نفع حاصل ہوا، کہ کالی دینا سیکھ گیا، جس شخص کو تم نفع پہنچا رہے ہو، ممکن ہے، کہ وہ آستین کا سانپ ثابت ہو، کسی فعل کی اچھائی کا دار مدار نیت کی اچھائی پر ہے، اور اچھی نیت سے جو فعل ظاہر ہوتا ہے، وہ اچھا ہی ہوتا ہے، مگر یہ ضرور نہیں کہ اس کا نتیجہ بھی اچھا ہی نکلے۔ کیونکہ نتیجہ عموماً متعدد حلال و اسباب پر مبنی ہوتا ہے، جن میں کسی خاص فاعل کا فعل صرف ایک سبب کی حیثیت رکھتا ہے۔"

۴۔ فعل اور فاعل پر حکم۔ یہاں تک کوئی اشکال نہ تھا۔ لیکن اب اخلاقی حکم کی دو صورتوں میں فرق کرنا ہے، آدمی کے افعال پر بھی حکم لگایا جاسکتا ہے، اور خود آدمی پر بھی۔ اور اس میں شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ اخلاقی شعور اپنے ارتقا کی جس انتہائی سے انتہائی منزل تک ہوتی ہے، اس میں بھی حکم کی دونو صورتیں

۱۔ "کلائف آف جیآنسن" از باسول جلد اول۔

۲۔ اگر کسی شخص کے افعال کے تمام قریب و بید اثرات کو ہم ملحوظ رکھیں، تو معلوم ہوگا کہ خیر کی مقدار قریباً نیت خیر کی مقدار کے، مساوی و متناسب ہوتی ہے۔ بقول گرین کے "مقدمۃ اخلاقیات" صفحہ ۴۳ کہ "اس میں شبہ کی کوئی معقول وجہ نہیں ہو سکتی، کہ کسی فعل کے محرک میں خیر یا شر کا جتنا جز ہوتا ہے، اُس کا ٹھیک ٹھیک انداز اس کے نتائج کی مقدارِ خیر یا شر سے لگایا جاسکتا ہے" یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ یہاں تک جو کچھ کہا گیا ہے، اس میں اس سوال کا جواب نہیں ہے، جس پر آگے بحث ہوگی، کہ اخلاقی حکم یا حقیقت نیت پر ہوا کرتا ہے، یا محرک پر۔

موجود ہیں۔ یہ فرق صائب اور نیک کا ہے۔ ایک آدمی کا کوئی فعل صائب ہو سکتا ہے، لیکن بھر بھی یہ ممکن ہے، کہ ہم خود اس آدمی کو اچھا یا نیک نہ قرار دیں و کذا لک بالعکس۔ یعنی بعض اوقات ہمارا حکم یہ تہ پر ہوتا ہے، اور بعض اوقات ارادہ پر، اس کے محدود معنی میں، یہ تہ پر حکم لگانے میں، تو کوئی دشواری نہیں نظر آتی۔ مگر نسبت سے کسی شخص کا اخلاقی شعور میں حیثیت المسموع، اس مقصد و غایت کے حاصل کرنے کی طرف مائل ہو، جس کے غایت الغایات قرار دیا جائے، اسی نسبت سے ہم اس کی یہ تہ پر حکم لگا دیتے ہیں۔ لیکن جب فاعل کے بجائے فعل پر حکم لگایا جاتا ہے، تو اس صورت میں البتہ یہ بتانا آسان نہیں، کہ ہم کس چیز پر حکم لگاتے ہیں۔ اس سے پر سب کا اخلاق ہے، کہ کسی فعل پر ہم اس کے نتیجہ کے لحاظ سے نہیں، بلکہ فاعل کے قصد و نیت کے لحاظ سے حکم کرتے ہیں۔ لیکن یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ نیت بتا مہا محکوم ہوتی ہے یا اس کا صرف وہ حصہ، جس کو حرکت کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس میں کافی اختلاف ہے، اور اس سوال میں مزید پیچیدگی اس لئے پیدا ہو گئی ہے، کہ نیت اور حرکت کے الفاظ کو متبادلات و مختلف معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

۵۔ اخلاقی حکم کا تعلق حرکت سے ہوتا ہے یا نیت سے ہے۔ اس مسئلہ پر مورخ آرا کافی زیادہ تر افادیت و وضاحت کے مابین رہی ہے۔ ضمیمہ پر علی العموم اس کے قائل ہیں، کہ اخلاقی حکم کا تعلق تمام تر محرکات افعال سے ہے، یعنی ہمارے افعال پر نیک یا بد ہونے کا اسی نسبت سے حکم لگانا چاہئے، جس نسبت سے وہ محرکات نیک یا بد ہوں، جو ان افعال کا باعث ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر مارٹینوف نے، جن کا حال کے ضمیمہ پر معنفین میں خاص باب ہے، محرکات کی ایک لمبی چوڑی فہرست تیار کی ہے، اور مارج فقیہیت کی رو سے انکو ایک خاص سلسلہ کے ساتھ ترتیب دیا ہے۔ سب سے اوپر اس نے

لے پرو فیسر ڈیویس نے اپنی کتاب "اخلاق" (جلد ۱) صفحہ ۴۰-۶۰ میں اس مسئلہ پر اچھی بحث کی ہے۔ "دو امور ہر ایک

"مختصر اخلاقیات" میں: "یا وہ فعل بحث ہے (صفحہ ۵۰-۶۲)۔"

کے ان "نہ مابیت کی حیثیت آگے چل کر معلوم ہوگی۔"

سہ "ابن سیرین" کے تصنیف میں "مختصر اخلاقیات" باب ۶۰ "ما بینہ کے نظریہ کی تنقید کیا۔" (سجوا کی

"مختصر اخلاقیات" کتاب باب ۶۰ "پرو فیسر ڈیویس نے "میں الا قوامی جوید" اخلاقیات میں اس کی حاشیہ کی ہے۔" (صفحہ ۶۲)

ادب و احترام کو جگہ دے رہا ہے، اور سب سے نیچے غیبت، کینہ و بدگمانی کو، ان دونوں کے بیچ میں مختلف جذبات، شہوات و احساسات، مثلاً آرام و تن آسانی، خوف، و حوصلہ مندی، فانی، و رحم و رافت وغیرہ۔ اس ترتیب محرکات کے حسن و قبح سے بحث کرنا، ہماری کتاب کی گنجائش سے باہر ہے۔ البتہ اس پرچہ و اعتراض وارد ہوتے ہیں، اُن کو بیان کر دیا جا سکتا ہے۔ اولاً تو محرکات کی یہ فہرست علم النفسی تقیبات کے ایک غلط تحلیل پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ جس سے غالباً علم النفس کے طلبہ اچھی طرح واقف ہوں گے۔ موجودہ علم النفس انسانی ذہن کو ایک طرح کی نظامی یا ترکیبی وحدت قرار دیتا ہے، جس کو مختلف قوتوں میں منقسم یا ان قوتوں کو ایک دوسرے سے منفک نہیں سمجھتا، جیسا کہ ڈاکٹر مائٹن کی مذکورہ بالا فہرست سے متباد ہوتا ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے جن محرکات کو گنایا ہے، وہ بسیط نہیں بلکہ مرکب ہیں، اور ان کی تفصیلات کا دار و دار ان کی نوعیت ترکیب پر ہے۔ مثلاً خوف کو تو کہہ کوئی بسیط شعور نہیں ہے، بلکہ ایک مرکب کیفیت کا نام ہے جس کا حسن و قبح ہمارے خوف کی نوعیت اور اُس پر موقوف ہے، کہ جس شے سے ہم ڈر رہے ہیں، وہ کیا ہے۔ یہی حال حوصلہ مندی وغیرہ اکثر دوسرے محرکات کا بھی ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر کہ دوسرا اعتراض یہ پڑتا ہے، کہ اس فہرست میں لفظ محرک کے مختلف مفہام میں جن کا پہلے بیان گزر چکا ہے غلط سمجھ کر دیا گیا ہے۔ مثلاً رحم و خوف، کہ گوان کا تعلق کسی نہ کسی شے سے ہوتا ہے، لیکن دراصل یہ کیفیات جذبات کی حیثیت رکھتے ہیں، بخلاف اس کے حوصلہ مندی جذبات کی کسی کیفیت پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ کسی ایسی شے پر جو مطلوب ہوتی ہے، وہ بھی کوئی خاص شے نہیں بلکہ ایک پوری صنف جس میں مختلف چیزیں شامل ہوتی ہیں دکانوں کے چودہری سے لیکر ملک بھر کے سخات و ہندہ پہننے تک کا حوصلہ ایک شخص کے دل میں ہو سکتا ہے، جن میں قدر و قدر صرف کسی نہ کسی قسم کی ذاتی و جاہلیت کی طلب ہوتی ہے۔ لہذا جذبات کی محض فہمی کیفیات مثلاً خوف و رحم صحیح معنی میں سب سے محرکات ہی نہیں، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔ ان سے عمل کی تحریک و ترغیب نہیں ہوتی، جو چیز کو عمل پر آمادہ کرتی ہے، وہ کسی مقصد یا غایت کا تصور ہوتا ہے، جس کو حاصل کرتا ہے۔ لہذا اگر ہر محرکات کی کوئی فہرست بنائی ہے، تو اس کو مقاصد و غایات کی تقسیم پر مشتمل ہونا چاہیے، نہ کہ جذبات

واحساسات ذہنیہ پر۔ مزید برآں مقاصد کو، جو عملہ مندی، وغیرہ کی طرح کے تجزیہ کی
 عنوانات کی تحت میں نہ ترتیب دینا ہوگا، بلکہ ان کی واقعی و مادی نوعیت کا لحاظ کرنا ہوگا۔
 افادیہ کی مخالفت ایک حد تک نظریہ ضمیمہ حیات کے ناقص و نامتام ہونے پر مبنی ہے۔
 چنانچہ عمل معترضہ کہ کسی فعل کی اخلاقیات تمام تر نیت پر منحصر ہے، یعنی فاعل کیا کرنے کا
 ارادہ کر رکھتا ہے، لیکن محرک، یعنی وہ احساس جو ارادہ کرتا ہے، اگر یہ نفس فعل میں
 کوئی فرق نہیں ڈالتا، تو اس فعل کی اخلاقیات میں بھی کوئی تفاوت نہ پیدا کریگا، البتہ فاعل کے
 متعلق جو اخلاقی رائے ہم قائم کرتے ہیں، اُس میں محرک کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے خصوصاً
 جبکہ بینکی یا بدی کی متعوضات پر دال ہوئے پھر دوسری جگہ لکھتا ہے، کہ کسی فعل کے
 محرک کو نفس فعل کی اخلاقیات سے کوئی واسطہ نہیں، گو فاعل کی اخلاقیات سے اسکو
 بہت کچھ تعلق ہے۔ اس خیال کی مقبولیت ظاہر ہے اگر ایک آدمی کوئی کام جسم
 و محبت سے کرتا ہے، اور دوسرا خوف سے، تو پہلے کو ہم شریف و کریم خیال کریں گے
 اور دوسرے کو بزدل و کمینہ، لیکن دونوں کے افعال اگر بالکل ایک ہی طرح کے ہیں تو کیا
 نفس ان افعال پر نیکی یا بدی کا یکساں حکم نہ لگا یا پائیگا؟ دونوں آدمی نیک نہ ہیں، لیکن
 یہاں ان کی نیکی کا سوال ہی کب ہے، اچھے آدمی سے برا کام سرزد ہو سکتا ہے،
 اور بُرے سے اچھا۔ اسلئے سوال صرف یہ ہے، کہ ان کے جن افعال کی بحث ہے
 وہ سبائے خود اسچھ ہیں یا بُرے؟ رہی یہ بات کہ دونوں اپنے اپنے افعال کی تہ میں جذبہ
 کیا رکھتے ہیں، تو اس کا اثر ان کی سیرت یا مجموعی زندگی پر حکم لگانے میں پڑ سکتا ہے،
 لیکن جزئی یا خاص خاص افعال کے حکم کو اس سے کوئی سروکار نہیں۔ ہاں اگر اندرونی
 جذبات یا احساسات کے اثر سے نفس افعال میں کسی طرح کا تفاوت واقع ہو، مثلاً
 جو شخص محبت سے کر رہا ہے، اس کا فعل بہتر ہے، اور جو خوف سے کر رہا ہے،
 اس میں اجتری نمایاں ہے۔ تو اس صورت میں ہمارا اخلاقی حکم بھی یقیناً متفاوت ہوگا
 لیکن اس کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ جذبات کا اثر خود افعال کی نوعیت پر نمایاں ہو گیا
 ہے۔ یہ ہے عمل کی رائے جو بغیر بالکل بجا معلوم ہوتی ہے، تاہم محکمہ اہلسن میں

۱۔ دیکھئے "افادیہ" (Utilitarianism) باب ۲ صفحہ ۲۷ نوٹ -

۲۔ ایضاً صفحہ ۲۶ -

فرا تسامح نظر آتا ہے۔

۱۔ اخلاقی حکم ایک مدت تک حرکات سے تعلق رکھتا ہے۔ جہاں تک محض اُن جذبات کی بحث ہے، جو ہمارے افعال کے ساتھ پائے جاتے ہیں، اس سے اختلاف کی ضرورت نہیں۔

لیکن اگر محرک سے مراد وہ چیز ہے، جو ہر کوئی خاص طریقہ پر عمل کے لیے آمادہ کرتی ہے، تو میرے نزدیک محکو ماننا پڑے گا، کہ اخلاقی حکم جس شے پر لگا یا جاتا ہے، وہ محرک ہے یا کم از کم یہ کہ حکم لگانے میں محرک کا خیال خاص طور پر رکھا جاتا ہے۔ اس کی غلطی کی بنا یہ معلوم ہوتی ہے، کہ وہ سمجھتا ہے کہ اخلاقی حکم فعل پر لگا یا جاتا ہے، مانا کہ صحیح طور پر اس کا تعلق فعل نہیں بلکہ فاعل سے ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا، تو جانوروں کے جیلی افعال، بلکہ ابرو باد کی حرکات اور چٹانوں کے گرنے پر بھی ہم اخلاقی حکم جاری کرتے۔ اصل یہ ہے، کہ ہمارا حکم کس داس پر ہوتا ہے، جس سے مراد محض وقتی فعل نہیں، بلکہ فاعل کا رویہ ہوتا ہے، اور یہی میں تحرک کا داخل ہونا لازمی ہے۔ قل خود اس بات کو تسلیم کرتا ہے، کہ فاعل پر جو حکم لگا یا جاتا ہے، اس میں یہ کہ خود فعل ہوتا ہے جب محرک یعنی بندہ و احساس کے دس رکھتا ہے، تو پھر اس تحرک کا ذکر ہی کیا، جس سے مراد فعل پر آمادہ کرنے والی غرض و غایت ہوتی ہے، یہ سچ ہے، کہ کسی خاص جزئی فعل پر حکم لگانے میں محکو فاعل کی ساری سیرت کا اناظر رکھنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اگر کسی شخص نے شراب پی، جھوٹ بولا، یا اپنے پڑوسی کو دغا دیا، تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نے بُرا کیا، اور اس تحقیقات کی حاجت نہیں کہ دوسری حیثیات سے وہ اچھا آدمی ہے یا بُرا۔ لیکن اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ہم اُس کے فعل پر بھی ناجہی حیثیت سے حکم لگا دیتے ہیں۔ اصل میں ہم اس فعل کے کرنے والے ہی پر حکم لگاتے ہیں، اور یہ سچ ہے کہ اس کو اس فعل پر کس شے نے آمادہ کیا، اس حکم سے غیر متعلق نہیں ہوتا۔ یہ ہوتا ہے، کہ حکم کہتے وقت ہم اکثر آدمی کے کردار کے باطنی رخ کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے، کہ (اپنے سوا) دوسروں کے باطن کا حال یقینی طور پر جاننا

لے البتہ جذبات کی نہایت کا آخری طور پر دار مدارجہ مگر ہمارے پیش نظر مقاصد ہی کی نوعیت پر ہوتا ہے، اس لیے ایک سے اختلاف لازماً دوسرے سے اختلاف کو متقاضی ہے۔

نہایت ہی مشکل ہوتا ہے۔ یہی حکمت ہے، اس آدمی کو کہ حکمت لگا، لیکن حکم لگاتے ہیں اور جب اس میں کامل انصاف کو مد نظر رکھنا چاہتے ہیں، تو یقیناً ہم احکامات کا لحاظ رکھتے ہیں اور اس کا لحاظ رکھنا واجب ہوتا ہے۔

البتہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے، کہ بعض اوقات آدمی کا محرک اچھا ہوتا ہے، لیکن پھر بھی ہم اس کے فعل کو برا سمجھتے ہیں۔ مثلاً ایک پرچوش متعصب مذہبی آدمی خدا کا حکم سمجھ کر نہایت ہی شقاوت کے کام کرتا ہے۔ تو کیا ان شقاوتوں کو، اس بنا پر کہ ان کی غایت دینی نہ ان کی رضا جوئی ہے، اچھی سمجھیں؟ پس نہ کہہ سکتے ہیں کہ اس سوال کے جواب میں پہلے نفس سوال کا مطلب سمجھ لینا چاہیئے۔ اگر اس کا یہ مطلب ہے، کہ کیا ہم ایسے افضل کو پسندیدہ خیال کرتے ہیں؟ تو جواب یقیناً نفی میں ہوگا جس طرح چٹان کے گرنے کو جس سے آدمی مرتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ ایک ناپسندیدہ واقعہ ہے۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں ہمارا حکم اخلاقی حیثیت میں نہیں رکھتا۔ بخلاف اس کے اگر یہ سوال ہو، کہ اس پرچوش مذہبی آدمی نے بجا اپنے خود اچھا کیا یا بُرا تو ہمارا جواب یہ ہوگا، کہ جس حد تک وہ اپنے مقصد کے خیر ہونے کا ادعا کر رہا تھا، اس حد تک اس کے افعال، یقیناً پسند کرنا چاہیئے۔

۱۔ مثال سے یہ بات زیادہ صاف طور پر سمجھ میں آجانی ہے۔ کہا جاتا ہے، اگر کوئی شخص انصاف قتل کرے، تو اس کے قتل کا فعل محض بغضِ عناد یا بغضِ نفسی کے شامل ہو جانے سے بُرا نہیں بن سکتا۔ میں تسلیم کرتا ہوں، انسانی عناد کا بند یہ اس انصاف پر مبنی فعل کی اخلاقیات کو نہیں بدل سکتا۔ لیکن اگر اس جذبہ عناد کی نشانی ہی ہو کہ قتل ہو، تو صورت دوسری ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی جج کسی مجرم کے قتل کا حکم اس لئے نہیں دیتا کہ انصاف اس کا مقتضی ہے، بلکہ اس لئے کہ دل میں اس کی طرف سے کینہ رکھتا ہے، جس کو نشانی دینا چاہتا ہے، تو یقیناً اس کا فعل بُرا ہوگا، اگر اس کا نتیجہ اتفاقاً اچھا نکل آوے، یعنی مجرم واقعاً اپنی جگہ پر سزائے موت کا مستحق تھا۔ اس صورت میں نیت اور محرک دونوں غلط ہیں۔ اور ایسا ہونا لازمی ہے، اس لئے کہ محرک نیت کا ایک جز ہوتا ہے۔ چنانچہ صورتِ مفروضہ میں جج کی نیت دینی باطنی نیت کا یہ جز ہے کہ وہ اپنے عناد کے جذبہ کو تسکین دینا چاہتا ہے۔ لیکن اگر یہ شے اس کے محرک کا جز نہ ہوتی، یعنی سزائے موت کا حکم صادر کرنے میں اس کا کوئی حصہ نہ ہوتا، تو یہ فعل ناروا نہ ٹھہرتا۔

البتہ اصولاً ہم ایسی شقاوت و سنگدلی کے افعال کو مطلقاً پسند نہیں کرتے؛ لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ایسے آدمی کے مقاصد ہی کو نہیں اچھا سمجھتے جیسا کہ اس کو متعصب کہنے ہی سے ظاہر ہو گیا ہو کہ متعصب ایسے ہی آدمی کو کہا جاتا ہے، جو اپنی تنگ نظری کی بنا پر کسی مقصد کو خیر یا اعلیٰ سمجھ لیتا ہے۔ ورنہ اگر ضمیر کی روشنی میں دیکھا جائے تو وہ درحقیقت بہترین مقصد و محرک نہیں شمار کیا جاسکتا۔

لیکن حکم اصل میں سیرت اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ تنہا نیت یا تنہا محرک پر حکم لگانے کا خیال محض زبردستی کی بھیج تان ہے۔ اور صحیح یہ معلوم ہوتا ہے کہ کامل ترقی یافتہ اخلاقی حکم، بواسطہ یا بلا واسطہ، ہمیشہ فاعل کی

سیرت پر ہوتا ہے۔ یعنی محض کسی کام پر نہیں بلکہ اس کام کے کرنے والے پر۔ یہ سچ ہے کہ بعض صورتوں میں، ہم آدمی کا صرف کسی ایک ہی خاص کام کے کرنے والے کی حیثیت سے لحاظ کرتے ہیں، اور بعض صورتوں میں اس کی عام زندگی و عادات کا۔ لیکن جب ہم معنی میں کوئی اخلاقی حکم لگایا جاتا ہے، تو ہم فعل کو فاعل کی عام زندگی اور ذات سے الگ کر کے نہیں دیکھتے۔ بلکہ ہم اس فعل کی نوعیت کا فیصلہ فاعل کے عام حالات و خیالات کو پیش نظر رکھ کر کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم کسی فعل کے بُرے یا بھلے ہونے کا اسی نسبت کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں، جس نسبت سے، کہ فاعل کی مجموعی زندگی اس کی جانب ترغیب یا اس سے اجتناب کا باعث ہوتے ہیں۔ غرض ہم محرکات پر ایجابی و سلبی دو نوعیتوں سے حکم کرتے ہیں، اور اس طرح حکم کا تعلق پوری نیت (جس میں محرک بھی داخل ہے۔ م۔) سے ہوتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا، کہ حکم صرف محرک یا صرف نیت پر ہوتا ہے، کسی قدر گمراہ کن بات ہے۔

۸۔ اخلاقی حکم کا فضا۔ محل حکم پر غور کر چکنے کے بعد اب فضا کے مسئلے کی طرف توجہ کرنی چاہیے، یعنی وہ نقطہ نظر کیا ہے، جس کی بنا پر کسی فعل کے اچھے یا بُرے ہونے کا حکم کیا جاتا ہے۔ ایک معنی اگر کے تو ہر آدمی جس وقت کسی

لئے اس بحث پر مزید تفصیل کے لیے حسب ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں۔ گرین کی "مقدمۃ اخلاقیات" کتاب دوم، باب دوم، کتاب دس، باب دوم، کتاب دس، باب دوم، مارٹینو کی "نظریات اخلاق" صفحہ ۷۱، کتاب دس، باب دوم، اور بین سلاواہی جریل "اخلاقیات" جلد دوم، نمبر ۲۔

کام کو کرتا ہے، اس وقت اُس کو اچھا ہی سمجھتا ہے کسی کام کو جان بوجھ کر کرنا ہی، اس بات کا اعلان ہوتا ہے، مگر اس کے صدور کے وقت سب سے زیادہ اسی کی ترفیہ کا سامان مہیا ہے۔ لہذا قدرۃ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ پھر کسی دوسرے کو اس کام کے غلط یا بُرا کہنے کا کیا حق پہنچتا ہے، یا اس کی کیا وجہ ہوتی ہے، کہ مکوں کے ساتھ سوچنے کے بعد خود کرنے والا ہی اپنے کام کو بعض اوقات نا جائز اور بُرا قرار دیتا ہے اس کا جواب یہ ہے، کہ دوسرے آدمیوں کا یا خود کرنے والے کا دوسرے وقت جب وہ پہلے سے مختلف حکم لگاتا ہے وہ نقطہ نظر نہیں ہوتا، جو کرتے وقت تھا۔ نہ وہ عالم باقی رہتا ہے۔ لیکن یہ عالم یا نقطہ مانے نظر جن کی بنا پر کسی فعل یا فاعل پر حکم لگایا جاسکتا ہے بے شمار ہیں۔ لہذا ان میں سے کوئی ایک دوسروں پر ترجیح کا کب استحقاق رکھتا ہے۔

اس سوال کا پورا جواب دینے میں تو مختلف نظریات اخلاق کی بحث چھوڑنا پڑے گی، جو کتاب دوم کا بحث ہے۔ لیکن اس بحث کو چھوڑے بغیر اخلاقی حکم کا مشنا سمجھنے کے بعض طریقوں کا جائزہ خالی از فائدہ نہ ہوگا۔

۴۔ اخلاق شناس - اس کے سمجھنے کا ایک طریقہ یہ ہے، کہ فنی چیزوں پر جو احکام لگائے جاتے ہیں ان کی مثال سے مدد لی جائے مثلاً جب ہم کہتے ہیں، کہ فلاں نظم، ڈراما، یا ناول، اچھا یا برا ہے۔ تو یہ بھی اسی طرح کا ایک حکم ہوتا ہے، جس طرح یہ کہنا جاتا ہے، کہ فلاں فعل اچھا یا بُرا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ حکم کس نقطہ نظر سے لگایا جاتا ہے؛ ظاہر ہے کہ اس حکم کی بنیاد اُس شخص کا انفرادی نقطہ نظر نہیں ہوتا، جو ڈراما یا ناول پڑھ یا سن رہا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح اخلاقی حکم کی بنیاد اُس فرد کے نقطہ نظر پر نہیں ہوتی جو کوئی فعل کر رہا ہے۔ صاحبِ فن کے کسی کارنامے پر عوام جو حکم لگاتے ہیں، اس کا فیصلہ وہ اس فن کے استاد اور ارباب ذوق ناقدین پر رکھتا ہے۔ لہذا اس بنا پر کہنا جاسکتا ہے، کہ کردار کے بارے میں بھی اخلاق شناس یا اخلاقی ذوق رکھنے والوں ہی کا حکم معتبر ہے۔ یہ رائے حاشۃً اخلاق کے فائل فرقہ کی ہے جس کا ذکر بعد کو آئے گا، خاص کر شین شیری کی جو اس مذہب کا سب سے بڑا وکیل ہے۔ یہاں صرف اتنا بتا دینا کافی ہے، کہ یہ نظریہ ہمارے

سوال کا شافی جواب نہیں ہے۔ فن کا مقصد جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کسی خاص نتیجہ کو پیدا کرنا ہوتا ہے، اور اس کا فیصلہ صرف ایک استاد و نقاد فن ہی کر سکتا ہے، کہ نتیجہ جیسا ہونا چاہئے تھا وہیسا ہے یا نہیں موسیقی کے حسن و قبح کو اس کا استاد ہی بتا سکتا ہے۔ لیکن اخلاقی حکم نتیجہ کے بجائے زیادہ تر فعل پر ہوتا ہے۔ اب یہ فعل، اگر سرے سے حقیقی فعل ہے تو اس پر ایک حکم نو کرنے والا پہلے ہی لگا چکا، کیونکہ کرتے وقت اس نے جان بوجھ کر اس کو ایک فیصلہ کے ساتھ کیا ہے۔ مگر کچھ بھی دوسرے اخلاق شناس لوگ اس حکم یا فیصلہ کو غلط ٹھہرا سکتے ہیں، بلکہ ممکن ہے کہ وہ خود ہی سوچنے کے بعد دوسرے وقت اس کو غلط سمجھے۔

۱۰۔ بہ تعلق تماشائی۔ آدم آسمتھ نے جو نظریہ پیش کیا ہے، وہ غالباً، اس سے کسی قدر زیادہ مکمل ہے۔ اس کے نظریہ کی بنیاد مواسات یا ہسم

احساسی کے واقعہ پر جس کا پہلے حوالہ آچکا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دوسروں کے کردار و افعال کو ہم اسی نسبت سے پسند یا ناپسند کرتے ہیں، جس نسبت سے کہ ہم ان کے احساس میں شریک ہوتے ہیں۔ ہم صرف کا سیاب ہی کو مبارکباد دینے کے لیے نہیں دوڑتے، بلکہ غم زدہ کی تسکین بھی کرنے جاتے ہیں، اور جس شخص کے احساسات کے ساتھ ہکو کامل ہمدردی ہوتی ہے، اس سے گفتگو میں ہکو جو لذت ملتی ہے وہ اس تکلیف سے زیادہ کا معاوضہ کر دیتی ہے، جو اس کے غم و مصیبت کے مشاہدہ سے ہکو ہوتی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی کسی مصیبت پر نہایت شدت کے ساتھ آہ و زاری کر رہا ہو، جو اگر ہم پر پڑ جائے، تو اتنا شدید اثر نہ ہوگا، اس کی اس آہ و زاری پر ہم کو حیرت ہوتی ہے، اور ایسی حالت میں چونکہ ہم اس کی مصیبت کا اس کے برابر احساس نہیں کر سکتے، اس لئے اس کے نالہ و فغاں کو بے صبری و نزولی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ذرا سی دولت کے حاصل ہو جانے پر بہت زیادہ خوشی کا اظہار کرتا ہے، تو ہکو نما معلوم ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اس کی خوشی پر ہم ناخوش ہوتے ہیں، اور چونکہ اس احساس میں

ہم اسکے شر یک نہیں ہوتا ایسے اسکے فعل کو کم ظرفی اور اترا نا کہتے ہیں کسی شخسی یا ظرافت کو ہم جتنی ہنسی کا مستحق سمجھتے ہیں، ایسی جتنا ہم خود اس پر ہنستے ہا اگر اس سے زیادہ کوئی شخص ہنسنے لگا تا ہے، تو ہم کو بے لطفی ہوتی ہے۔

جس شخص پر کوئی بچ یا خوشی طاری ہے، اگر اس کے جذبات دیکھنے والے کے جذبات کے مطابق ہیں، یعنی اگر دیکھنے والا اسکی جگہ پر ہوتا، تو وہ بھی اتنا ہی عویش یا رنجیدہ ہوتا، تو ایسی حالت میں یہ بچ یا خوشی دیکھنے والے کو موزوں و معقول معلوم ہوتی ہے، بخلاف اس کے جب دونوں کے جذبات میں توافق نہیں ہوتا، تو دیکھنے والے کو یہ بچ یا خوشی بے عمل اور ناموزوں معلوم ہوتی ہے۔ لہذا کسی دوسرے کے جذبات کو پسند کرنا بعینہ یہ کہنا ہے، کہ ہم بھی بالکل وہی جذبات و احساسات رکھتے ہیں، اور نا پسند کرنے کے یہ معنی ہیں، کہ ہمارے جذبات اس شخص کے جذبات کے ساتھ پورا توافق نہیں رکھتے۔ جبکو اگر کوئی تکلیف پہنچائی جاتی ہے، جس پر تنکو قصہ آتا ہے، اور کہتے ہو، کہ مجھکو بھی اسکا اتنا ہی صدمہ ہے، جتنا تمکو، تو تم میرے غم و غصہ کو لازماً پسند بھی کرو گے۔ جو شخص میرے غم سے ہمدردی رکھتا ہے، وہ میرے رنج و غم کی معقولیت تسلیم کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جو شخص افسوس نظم یا قصور کو پسند کرتا ہے، جبکو میں نے پسند کیا ہے، اور اسی قدر پسند کرتا ہے، جس قدر میں نے کیا ہے، تو وہ یقیناً میری پسند کو معقول بھی قرار دے گا۔ جو شخص کسی مذاق پر ہنستا ہے، اور میرے برابر ہنستا ہے، وہ میری ہنسی کے باعمل ہونے کا انکار نہیں کر سکتا۔ بخلاف اس کے جو آدمی ان مختلف صورتوں میں میرے جذبات کا ہم آہنگ و ہم احساس نہیں، وہ قدرۃ میرے جذبات کو نا پسند کرنے پر بھی مجبور ہے۔ کسی شخص سے جتنی مجھکو عداوت ہے اتنی اگر میرے دوست کو نہیں، کسی شے پر جتنا مجھکو غم ہے، اتنا اگر میرے دوست کو نہیں، کسی چیز کی اگر میں اپنے دوست سے بہت زیادہ یا بہت کم قدر کرتا ہوں، جہاں وہ زور سے ہنستا ہے، میں صحت مسکرا کر رہتا ہوں، یا جہاں مجھکو زور سے ہنسی آتی ہے، وہ خالی مسکراتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں وہ میرے اور اپنے جذبات و احساسات کے تفاوت کی نسبت سے

یہ سے افعال کو بھی معیوب یا غیر متناسب سمجھے گا اور ان تمام مواقع پر میرے افعال پر حکم لگانے کا سیارہ خود خواہ ہے، احساسات کو قرار دیتا ہے یہ

اس سے معلوم ہوا، کہ ابتداء احکام اخلاق، خود اپنی ذات پر نہیں، بلکہ دوسروں پر لگائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ آدم استہم کہتا ہے، کہ "ذاتی خوبصورتی و بدصورتی کے خیالات، ابتداء دوسروں کی شکل و صورت سے مانع ہو جاتے ہیں، نہ کہ خود اپنی۔ لیکن اسکے بعد فوراً ہی اس کا احساس ہونے لگتا ہے، کہ جس طرح ہم لوگوں پر تنقید و نکستہ جینی کرتے ہیں، اسی طرح وہ ہمارے اوپر بھی کرتے ہوں گے، "علیٰ ہذا اخلاق میں بھی یہی ہوتا ہے، کہ پہلے ہم دوسروں کی سیرت و کردار پر تنقید کرتے ہیں، اور دیکھتے ہیں کہ ان میں سے ایک کا اثر ہمارے اوپر کیا پڑتا ہے۔ لیکن اس کے بعد ہی فوراً ہکو یہ بھی معلوم ہونے لگتا ہے، کہ جس طرح ہم دوسروں کے عادات و اطوار پر رائے زنی کرتے ہیں، اسی طرح وہ ہمارے عادات و اطوار پر کئے جاتے ہوں گے۔ لہذا ہکو حدیث یہ جاننے کی فکر پڑتی ہے کہ دوسرے ہماری جو بھلائی یا برائی کرتے ہیں، اس کے ہم کما تک مستحق ہیں، اور جس طرح وہ ہماری نظر میں برے یا بھلے معلوم ہوتے ہیں، کیا ہم پر بھی اس کا لحاظ و اہتمام واجب ہے، کہ ہم ان کو کیسے معلوم ہوں۔ یہ سوچ کر ہم خود اپنے جذبات و کردار کا محاسبہ شروع کر دیتے ہیں، اور خود اپنے نفس پر قیاس کر کے، کہ اگر ہم ان کی جگہ پر ہوتے تو ان کے افعال ہکو کیسے معلوم ہوتے، اس کا پتہ لگانا شروع کرتے ہیں، کہ ہمارے افعال انکو کیسے نظر آتے ہونگے۔ گویا اس طرح ہم خود اپنے افعال کے نمائشی بن جاتے ہیں، اور اس صورت میں ان کا ہمارے اوپر جو اثر پڑتا ہے، اس کے فہم و تخیل کی کوشش کرتے ہیں۔ بس یہی ایک آئینہ ہے، جس کی مدد سے ہم کسی حد تک دوسروں کی نگاہ سے خود اپنے کردار کے حسن و قبح کو دیکھ سکتے ہیں اس آئینہ میں اگر ہکو اپنے چہرہ اطلاق کے خط و خال اپنے نظر آتے ہیں، تو یک گونہ تشفی حاصل ہوتی ہے جس سے ہم ایک حد تک دوسروں کی تحسین و آفریں سے بے نیاز ہو سکتے ہیں، بلکہ ان کی ملامت کی بھی چنداں پیدا نہیں ہوتی اور اطمینان رہتا ہے، کہ لوگ غلط فہمی سے ہکو برا سمجھا جو چاہیں سمجھیں، لیکن انصافاً ہم

مستحق تحقیر میں :-

اس کے بعد وہ کہتا ہے، کہ جب میں خود اپنے کردار کا محاسبہ کرتا ہوں، اور اس پر تحقیر و آفرین یا لعنت و طاعت کا فتویٰ اٹاتا ہوں، تو گویا میں اپنی ذات کو دو شخصیتوں میں تقسیم کر دیتا ہوں؛ اور "میں" بحیثیت مقرب و حکم کے اس میں، "میں" غفلت ہوتا ہوں جو زیرِ احتساب ہے۔ پہلا "میں" نے تعلق تاشائی ہے، جس کے احساسات کو میں اپنے کردار کے بارے میں بانٹنا چاہتا ہوں۔ دوسرا "میں" غافل ہے، یعنی دشمن و جنگو میں صحیح طور سے "میں" کہتا ہوں، اور جس کے کردار کی بابت میں ایک ایسی تاشائی کے بغیر میں، اسے قائم کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ پہلا "میں" حاکم و حکم لگانے والا، ہے اور دوسرا محکوم علیہ۔ لیکن محکوم علیہ کا ہر لحاظ سے بعینہ حاکم ہونا اتنا ہی ناممکن ہے جتنا کہ علت کا ہر حیثیت سے معلول ہونا،

یہ ہے آدم آسمتہ کا وہ "بے تعلق تاشائی" جس کے نقطہ نظر سے ہم اخلاقی احکام و حکمت میں اور اس نقطہ نظر کو آدم آسمتہ "انسان باطن" کے نقطہ نظر سے تعبیر کرتا ہے، جس کے احکام "انسان ظاہر" کے نقطہ نظر سے شاعت ہو سکتے ہیں وہ کہتا ہے کہ "انسانی نظام کی عدالت مراعہ خود اس کا ضمیر ہے، جو اس کے متعلق واقفیت تامہ رکھنے والا ہے تعلق و بے لوث تاشائی ہے، اس کی مدد کا وسیلہ کے اندر ہے، یہ اس کے کردار کا سب سے بڑا حجاج اور حکم ہے۔

۱۱۔ نصب العین انا۔ بے لوث تاشائی کا یہ تمیز کس سنگِ اہم و کار آمدیت، اور "بے لوثی" سے کیا مراد ہے، ان چیزوں پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے۔ آدم آسمتہ کا بیان میں نے صرف اس لیے درج کر دیا، کہ اس نے اس بات کو نہایت خوبی و صفائی کے ساتھ بیان کیا ہے، کہ اخلاقی احکام کا منشاء جو نقطہ نظر پر تاسا ہے، وہ اس فرد کے نقطہ نظر سے بلند تر ہوتا ہے، جس سے فعل صادر ہوتا ہے، یوں کہ، کہ "محمور قلب کا فیصلہ ہوشیار قلب کرتا ہے" جس نقطہ نظر سے یہ فیصلہ صادر کیا جاتا ہے، اس کا موزوں نام نصب العین انا ہو سکتا ہے۔ انسانی انتقال

اجدائی منزلوں میں ہی نقطہ نظر، کلیف رڈ کی اصطلاح میں "قبائلی انا" کے روپ میں ہوتا ہے۔ گویا قبیلہ کا ہر سلیم الفطرت مجرب بے ہوش تماشائی، کی حیثیت رکھتا ہے، جس کا حکم فیصلہ کن مانا جاتا ہے۔ لیکن انسانی نشوونما کے زیادہ ارتقائی طراح میں نصب العین "انا" زیادہ پیچیدہ صورت اختیار کر لیتا ہے؛ اور یہ اچھی طرح اُس وقت تک نہیں سمجھ میں آ سکتا جب تک پہلے اخلاقی معیار پر بحث نہ ہو۔ یہ دست صرف اتنا ہی جان لینا ضروری تھا کہ اخلاقی حکم کا منشاء انفرادی عالم شعور سے ایک بلند تر عالم یا کامل تر نظام ہوتا ہے۔ اس حقیقت کو اجالا سمجھ لینے کے بعد، اب ہم معیار اخلاق کے مختلف نظریات پر بحث کرنے کے قابل ہونے ہیں۔

۱۔ اس کا مقابلہ ڈاکٹر سٹیل و فیرہ کے خیال "انسان سلیم فطرت" سے کیا جاسکتا ہے۔

۲۔ ڈاکٹر جی۔ ای۔ تور کی "اخلاقیات" میں "حکم و اخلاق کی جارحیت" (Objectivity)

پر جوہ باب ۱۰: مزید بحث مسئلہ پر اُن سے روشنی پڑتی ہے۔ ڈاکٹر ریشٹل نے حال میں جو کتاب

"کیا ضمیر حیدر ہے؟" کے نام سے شائع کی ہے وہ بھی دیکھو، لائنز ہنری و غار جی مواب، "کے فرق کیلئے

اگے کتاب دوم کا چٹا باب دیکھو۔

تعلیق ضمیمہ

اس باب میں نیز اس سے پہلے جا بجا ضمیر کا ذکر و حوالہ آیا ہے، لفظ مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ یہ لفظ جس مفہوم یا تقاضا میں متعلق ہوتا ہے اسکی ذرا توضیح کر دیا جائے۔ اگر کسی میں اس کے لئے "کانشنس" کا جو لفظ ہے، وہ ایک لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے جس کے معنی غلطی کے شعور و احساس کے ہیں۔ اگر کسی فرد انسانی میں یہ نقطہ کبھی کبھی مطلق حسن و شعور کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔

لیکن ٹیلر وغیرہ کے بعد سے خصوصیت کے ساتھ یہ لفظ اخلاقی معنی لینے لگے۔ وہ ہو گیا ہے۔ مگر اس کے اخلاقی مفہوم میں بھی ایک گونا گونا گواں قائم ہے۔ بعض اوقات تو اس کے معنی لذت یا مال کے احساس کے ہوتے ہیں، خود دنیا اس الم کے جو سلسلہ اطلاق یا فرائض کی کسی اصول شکنی سے پیدا ہے لیکن اکثر اس سے مادہ اعمال کو ہٹانے کی بنا پر ہم ایک فعل کو غلط اور دوسرے کو صحیح کہتے ہیں۔ پھر اس آخری مفہوم میں بھی کبھی اس کا مدلول افراد کا اصول شکن ہونا ہے۔ اور کبھی اسی جماعت کا۔ مثلاً "یورپ کا ضمیر" "نان کنفرنسٹ" کا دیکھ کر فریڈم، ضمیر وغیرہ۔ آگے جہاں شعور اطلاق کی اجتماعی حیثیت اور مسابک و جدانیت کی بحث آئیگی، وہاں ضمیر کے بارے میں کچھ اور مزید باتیں معلوم ہونگی۔ لیکن یہاں اس لفظ کے مادہ مذکور کی یہ مختصر توضیح ضروری تھی۔

۱۔ عربی میں ضمیر کے معنی سر یا اس شے کے ہیں جو دل میں پناہ ہو۔ لیکن اردو میں یہ لفظ ذریعہ قریب
 اسی معنی میں مستعمل ہو گیا ہے۔ اس معنی میں انگریزی میں
 "Conscience" کا
 کانشنس کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ م

کتاب دوم

نظریات متعلق معیار اخلاق

باب اول

افکار اخلاقیات کا نشو و نما

۱۔ یونان میں اخلاقیات کی ابتدا دیگر علوم کی طرح اخلاقیات کی بھی علمی حیثیت سے ابتدا یونان ہی میں ہوئی۔ لیکن پورا اعتنا اس کی طرف اُس وقت تک نہیں ہوا، جب تک عام فلسفیانہ خیالات کی ترقی شروع نہ ہوئی۔ یونان میں سب سے پہلے طبیعی مباحث و افکار نے ظہور کیا، اور زیادہ تر یہ سوال زیر بحث تھا، کہ دنیا کس چیز سے بنی ہے، کائنات کا مبداء اول کیا ہے؛ البتہ اس دور کے دو فلسفی نے ہرقلیٹوس اور دیموکریٹس فلجین کو علی الترتیب "دو نے والا" اور "پننے والا" فلسفی بھی کہا جاتا ہے، اخلاقیات کے مسئلہ پر بھی ایک گونہ توجہ کی ہے۔ اور بعد کو روایت و لذت کے جو دو مذاہب پیدا ہوئے، اُس کے بانی اول بھی دو نو قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ ہرقلیٹوس کے نزدیک دنیا کا مبداء اول آگ تھی، جو خشک و روشن ہے، "تاریکی و تری" اس کی دشمن ہے، جس سے یہ برسرِ پیکار رہتی ہے۔ اس کے بیان سے مترشح ہوتا ہے، کہ یہی جنگ و پیکار انسان کی زندگی کے اندر بھی جاری ہے، اور اخلاق کی بڑی غرض و غایت یہ ہے، کہ اس جنگ میں خشکی و روشنی کو تاریکی و تری پر فتح حاصل ہو۔ اُس کے ہاں اخلاق کا بنیادی قانون یہ ہے،

لے مزید تفصیل کے لئے سبک کی تاریخ اخلاقیات، دیکھنی چاہیئے۔

کہ ”اپنی روح کو خشک رکھو“۔ اس مقولے کی بنیاد بھی یہی خیال ہے کہ ”جہنم میں روح خشک روح (یا خشک روشنی) ہے“ خشک وتر ”خون و عقل“ کی یہ ایک فلسفہ کی دنیا میں مدت و راز تک جا رہی ہے۔ ویسواکھیس اخلاق کا بنیادی اصول لذت کو قرار دیتا ہے۔ مگر ان دونوں فلسفیوں میں سے کسی نے بھی جہاں تک معلوم ہے اپنے خیالات کو نظام اخلاق کی صورت میں لاسنے کی کوئی کوشش نہیں کی ہے۔

۳۔ سوفسطائیہ۔

گو اس طرح پر مائندس اور اصحاب فیثا غورث وغیرہ ابتدائی دور کے قریباً تمام فلاسفہ نے نظری یا عملی کسی نہ کسی حیثیت سے اخلاقی پہلو پر ایک حد تک بحث کی ہے۔ بلکہ اصل یہ ہے کہ یونان میں

فلسفہ اپنی پیدائش کے روز اول ہی سے نکر و عمل دونوں کا نام تھا۔ لیکن جس گروہ نے مسئلہ اخلاقیات کو سب سے پہلے آگے بڑھایا وہ ملین سوفسطائیہ کی جماعت تھی۔ ان لوگوں کا مقصد بڑی حد تک عملی تھا، یعنی یہ اخیانہ کے نوجوانوں کو لائق و کارآمد شہری بنانا چاہتے تھے۔ فرائض شہریت کی تعلیم و تلقین کی ضمن ہی میں ان کو سیاسی واجبات و اجتماعی اخلاق کی اصل بنیاد کی ضرورت تحقیق محسوس ہوئی۔ اس تحقیقات سے پرانے اصول میں اختلال پڑنا لازمی تھا، جس سے قدامت پرستوں میں پرہی پیدا ہوئی۔ ارتافنس کا بیجو یہ ڈراما اسی پرہی کی خاص یادگار رہا اور چونکہ فلاطون بھی کافی حد تک اپنی قدامت پرستوں کے ساتھ ہو گیا تھا، اس لیے سوفسطائیہ کا نام اور بد ہو گیا۔ لیکن ان کی یہ بدنامی غالباً ویسی ہی

۱۔ دیکھو برنٹ کی کتاب ”Early Greek Philosophy“ ”ابتدائی فلسفہ

یونان، باب ۳۔

تھے لیکن یہ عرصی لذت نہ تھی، بلکہ سکینہ و طمانیت کی لذت مراد تھی۔ موجودہ زمانے میں ڈاکٹر آئینس کوٹ نے ارب لاکھ لاکھ ”آڈیو ریکارڈ“ (جلد ۱۱ صفحہ ۴۴) جو نقطہ نظر پیش کیا ہے ویسواکھیس کے خیالات کا اس سے سوا نہ ہو سکتا ہے۔ ”انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا“ میں ”سوفسطائیہ“ اور ”سقراط“ پر جو مضامین ہیں، ان کا دیکھنا اس بحث کے سمجھنے میں مبین و مفید ہوگا۔

نامنصفانہ ہے، جیسی کہ موجودہ سائنس پر کلام لائل اور رکن کی اکثر مکملہ جینیاں بسید
از انصاف ہیں۔ سوفسطائیہ اپنے زمانہ کے غالباً نہایت ہی روشن خیال لوگ
تھے اور انشیا کی ذہنی زندگی کو جتنا انھوں نے پیدا کر لیا تھا، شاید ہی کسی اور نے
کیا ہو۔

۳۔ سقراط۔

سقراط نہ صرف سوفسطائیہ سے نہایت قریبی تعلق رکھتا تھا،
بلکہ اس کا فلسفہ اس کو سوفسطائیت کی اصلی مثال اور مکمل نمونہ
قرار دیتا ہے، لیکن اس کو عام سوفسطائیوں سے جو امتیاز حاصل تھا، وہ یہ تھا کہ اس
نے اپنے آپ کو پیشہ ور معلم نہیں بنالیا تھا، بلکہ اس کی بجائے یہ تمام عمر اپنے آپ
کو حکمت اخلاق کا ایک معلم و متلاشی سمجھتا رہا۔ کاہنہ دولقی نے جب اس کی عقل
و دانش کی خبر دی تو اس نے کہا، کہ میرا علم صرف یہ ہے، کہ میں یہ جانتا ہوں کہ
کچھ نہیں جانتا، اس طرح کی اظہار خاکساری سے زیادہ تر یہ بتلانا مقصود تھا، کہ سچی
سوفسطائیت کیا ہے، کیونکہ یہ دراصل اپنے ہم مشرب سوفسطائیوں پر ایک
کوئے تعریض تھی، جو دعویٰ علم اخلاق بنے پھرتے تھے، وہ چونکہ اس راہ کی شکلات
سے آگاہ تھا، اس لیے حکم وادعا کو بہت ہی کم اپنے پاس آنے دیتا تھا ایک بات
جس کا اس کو پورا اذعان تھا، یہ تھی، کہ عام طور سے اخلاقی زندگی کے جو معنی
سمجھے جاتے ہیں، وہ تشفی بخش نہیں ہیں، اور اس مسئلہ کی زیادہ علمی طریقہ
سے تحقیق و تشریح ضروری ہے۔ یہ ضرورت نہ صرف عقلی تجسس کی پیاس
بجھانے کے لیے ہے، بلکہ عملی اخلاق کے لیے بھی ناگزیر ہے۔ کیونکہ
اس کے نزدیک جو اخلاق علم پر مبنی نہ ہو، وہ اخلاق ہی نہیں، اس کا قول تھا،
کہ "ایک نام ہے علم کا یہ وہ یقین رکھتا تھا، کہ اگر کوئی شخص اخلاق کی غرض و غایت
اچھی طرح سمجھ لے، تو ناممکن ہے، کہ وہ اس کے حصول میں کمی کرے۔ بخلاف
اس کے اگر کسی نے مقصد اخلاق کی حقیقت کو پوری طرح نہیں سمجھ لیا ہے، تو وہ
پابند اخلاق بھی نہیں ہو سکتا، اور اگر ہو، تو اس کو محض ایک اتفاقی امر سمجھنا چاہیے،
جو اصلی معنی میں اخلاق ہرگز نہیں۔ جو کام آدمی علم سے نہیں کرتا وہ گناہ ہے۔ رہی
لے اس پر تو شاید درمیانہ بیانی ہے۔ لیکن یہ سچ ہے، کہ فلاطون کی طرح سقراط بھی اس کا ناک ہے، کہ

یاد

بحث کہ سقراط نے نزدیک مقصد اخلاقی کیا تھا، تو اس بار سے میں وہ صرف غلامی و تحقیق کا دعویٰ رکھتا تھا۔ البتہ غلامی اس کے بعض خیالات سے مراد نہیں ہوتا ہے بلکہ مسلک لذتیت کی طرف مائل تھا۔ اگر اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، تو اس سے تصریح و تعین کے ساتھ اس مسلک پر کوئی تظہیر قائم کیا ہو خود یہ واحد مختلف مسلک کے لوگ اسکو اپنا اپنا است و قرار دیتے ہیں، اس امر کی ایک شہادت، بہت اہم اس نے صراحت کے ساتھ اپنا کوئی مسلک نہیں بیان کیا۔

۴۔ اخلاقیات کے ابتدائی سقراط کے بعد ہی اخلاقیات میں مختلف مذاہب جدا ہونا شروع ہو گئے جو کم بیش کسی کسی صورت میں آج تک پہلے مبارک ہیں۔ اس کے متبعین میں دو مسلک جو نمایاں طور پر اخلاقی حیثیت رکھتے تھے، وہ کلیبیہ اور سیرینیہ ہیں۔ ان کے پہلے کروا حیات اور ابقوریہ کی صورت اختیار کی۔ جب طرح سقراط کے افکار و خیالات ان فرقوں کی ذہنی زندگی کا محور تھے۔ اسی طرح اس کے افکار و اخلاق انکی علمی و اخلاقی زندگی کا نصب العین تھے۔ کلیبی فرقہ واسقراطہ کی عام انسانی حاجتوں سے استغناء بے نیازی کے دوا دہ تھے، اور انہوں نے اسی کو اخلاق کا بنیادی اصول قرار دیا۔ سیرینی فرقہ کے افراد اس کی سب سے زیادہ متاثر تھے، کہ جن حالات میں وہ ہوتا ہے، ان سے خوب کام نکالنا ہے، اور ممکن ترین متعاطف ہے۔ پناہیہ کھینچ کر لذت نفس کشی یا رہبانیت اور جوگ کی طرف مائل اور سیرینیہ نے لذتیت و تمنع کا مسلک

بقیہ عاشیہ صفحہ ۱۳۸۔ سب سے علم کی عظمت یا شہادت حقیقت میں ایک طرح کی بے عقلی یا بزدلی ہے۔ حتیٰ کہ وہ کہتا ہے کہ نہ کہ سقراط، اگر علم کے ساتھ ہو تو بے علمی کی غلط کاری سے بہتر ہے کیونکہ اس صورت میں صواب کا علم تو کم از کم ہوتا ہے۔ دیکھو نادر کی زبان (Socrates) and the Socratic School۔ سقراط و سقراطی مذاہب۔ یہ سب فلاسفوں کے مکالمہ پر مبنی ہیں۔ میں سقراط کی زبان سے اس قسم کے خیالات ادا کیے گئے ہیں۔ اکثر فنون نے "Memorabilia" یادگار سقراط میں جو چھک ہے اس سے بھی اس میلان کا ترشح ہوتا ہے۔

۵۔ فلاطون اور ارسطو۔

اختیار کیا۔ اخلاقیات کی تاریخ میں یہ دونوں مختلف رجحانات قریباً ہر عہد میں نظر آتے ہیں۔ لیکن اسی اثنا میں ایک جماعت نے اخلاقیات کو فلسفہ کے عام اصول کے ساتھ ملانے کی کوشش شروع کر دی، اور اس طرح علم الاخلاق نے اس یک رخ سے جو اس کے مختلف مذاہب میں پائی جاتی تھی، ایک قائم آگے بڑھایا اس زمرہ میں فلاطون خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے، جس نے عالم کے متعلق ایک مابعد الطبیعیاتی نظریہ قائم کیا، اور اسی نظریہ پر اپنے اخلاقیاتی افکار کی بنیاد رکھی۔ اس کا عام فلسفہ وہی ہے، جو فلسفہ تصوریات یا مثلاً فلاطونی کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے نزدیک اصلی حقائق مثلاً یا تصورات ہیں، جو عالم مجردات سے متعلق ہیں، اور ہمارے عام محسوسات و محرکات، اُن کی ناقص شبیہ ہوتے ہیں۔ ان تصورات و مثلاً میں سب سے اصلی بنیادی تصور خیر کا تصور ہے، اور نیکی یا فضیلت اخلاق کا نصب العین اسی تصور خیر کی قرب جوئی ہے اور چونکہ اس تصور و مثال کے سمجھنے کے لئے فلسفہ مابعد الطبیعیات کی تحصیل لازمی ہے، اس لئے نیکی کے بلند ترین رتبہ تک صرف فلسفی ہی پہنچ سکتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی فلاطون ایک ایسے کم رتبہ فضیلت کو بھی تسلیم کرتا تھا، جس کو عام لوگ حاصل کر سکتے ہیں، لہذا اس نے اس فضیلت کی بھی تحلیل و توضیح کی ہے۔ ارسطو نے اس تحلیل و توضیح کو اور آگے بڑھایا ہے، حتیٰ کہ اپنی کتاب الاخلاق میں، اس نے اپنے زمانے کے اثنیائی اخلاق کے مختلف پہلوؤں کا بیان کیا ہے، گو اس بارے میں وہ بھی فلاطون ہی کا ہم آہنگ تھا، کہ اعلیٰ ترین نیکی کا دروازہ شہریوں کی عام عملی زندگی کے لئے نہیں، بلکہ فقط فلاسفہ کی فکری حیات کے لئے کھلا ہے۔

۱۔ تصورات کا لفظ گوانگریزی Ideas: کی طرح اردو میں بھی ذہن یا دماغ کی چیزوں پر دلالت کرتا ہے، لیکن "مثلاً" اور "عالم مثلاً" کی اصطلاح عربی مقولات میں فلاطون کے اُن حقائق و اشیاء ہی کے لئے مخصوص ہے، جنکی اشیائے محسوسہ ایک ظنی تصویر یا ناقص شبیہ ہیں۔ م۔
۲۔ اخلاقیات کی اس صنف کو مزید ترقی ارسطو کے شاگرد خاص تصوفریسٹس نے دی۔

باب

فلسفی اور عام شہری کی زندگی میں اس تفریق کو رواقیہ نے اور ترقی دہی۔ ان کے زمانہ میں چونکہ یونان کے شہری نظام حکومت میں زوال آچکا تھا، اس لئے انکو فلاطون و ارسطو کی طرح، عام شہریوں کی زندگی میں کوئی اخلاقی نصب العین نہیں نظر آتا تھا۔ لہذا انہوں نے افسانوی زندگی کی بلند ترین منزل شہریوں کی عملی جدوجہد کی بجائے حکماء و فلاسفہ کے کمال استغناء و ترک علائق کو قرار دیا۔ اپیکوریسی اور ایتھانی فریق بھی اسی طرف مائل نظر آتے ہیں، اس کے بعد پھر اس خیال نے اسوقت پلٹا دکھایا، جب عیسائیت نے ظہور کیا اور ایک ایسی آسمانی بادشاہت کا تخیل پیدا ہوا، جس میں ایمان کی وساطت سے اعلیٰ وادنیٰ، فلسفی، دعامی سب داخل ہو سکتے تھے چاہے وہ اسرار و حقائق کی سمجھ رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں۔

۶۔ اخلاقیات فرد و جمعی | اس دور میں اخلاقیات کے متعلق جو خیالات پیدا ہوئے، گو وہ زیادہ تر فلاطون و ارسطو ہی کے نقوش قدم تھے، لیکن کچھ نہ کچھ ان میں رواقیت و عیسائیت کا بھی حصہ تھا۔ مذہب کی ان میں نسبت زیادہ اُمینش ہو گئی تھی اور اس پر بھی کافی توجہ مبذول تھی، کہ افکار اخلاقیات سے انفرادی زندگی کی اصلاح و رہنمائی کا کام لیا جائے کارستائیت کا وجود اسی توجہ کا نتیجہ تھا۔

۷۔ دور جدید کے مذہب | اس زمانہ میں چونکہ اخلاقیات کی ترقی نے کافی پیچیدہ صورت اختیار کر لی ہے، اس لئے یہاں خاص خاص نظریات کی طرف ایک اجالی اشارہ سے زیادہ کوئی تفصیل نہیں ممکن۔ فلسفہ جدیدہ کا بانی اول ڈیکارٹ سمجھا جاتا ہے، لیکن اس کا اصلی میدان مابعد الطبیعات ہے۔ اخلاقیات میں اس نے یا اس کے اتباع نے رواقیہ کے خیالات کو ترقی دینے کے سوا اور کچھ نہیں کیا۔ رواقیت کی جانب ان کی کشش و توجہ بھی بہت کچھ ان کے فلسفہ مابعد الطبیعات ہی کا قدرتی نتیجہ تھی، جو

۱۔ مزید تفصیل کے لئے سبجک کی تاریخ اخلاقیات دیکھو۔

۲۔ دیکھو آگے باب ۶۔ فصل ۱۔ مابعد الطبیعات۔

نفس و جسم کو ایک دوسرے سے بالکل جدا کرنا نہ ہوتا تھا۔ فرق فرودیتا تھا۔ گریس
 اثنا میں گسٹنڈی و آئیس کی رہنمائی میں ایک اور سوال نشوونما میں سامنے آ رہا تھا۔ وہ
 زیادہ تر مادہ یا نہ حیثیت رکھتا تھا اور اس کے قیام میں اپنا رشتہ قدیم زمانہ کے
 آپیکوریسی مسلک یا لذتیت سے جوڑتے تھے۔ رشتہ سی و آئیس میں کامیاب اور
 چمکتا تھا۔ البتہ آئیس نے ذرا اس سے الگ رہا تھا۔ یہی کی کہ ان کی زندگی بہ مقصد
 اعلیٰ حصول ثروت تھی۔ اہل کیر لینڈ اور کینٹن کے متبعین قدیموں نے آئیس
 کی مخالفت کا علم بلند کیا، کیونکہ یہ لوگ زیادہ تر فطرت بشری کے اجتماعی و قریبی
 کوشاں کرنا چاہتے تھے۔ ان کی بدولت خاصہ اخلاق و مسلک جو میں
 آیا جس کے وکلا شیعہ بشری اور جہنم میں۔ یہ ایک میں کہ جس طرح انسان میں جس طرح
 خوبصورتی و بدصورتی کی تمیز کا ایک فطری ذوق اس میں موجود ہے، اسی طرح خوب
 نیک و بد کی فطرت کے لئے بھی جائز ہے اندر ایک وجدانی احساس یا جذبات ہے۔
 لیکن سائنسی یہ وجدان یا احساس قابل توجیہ نہیں ہے، اس کی تشریح ہو سکتی ہے۔
 یعنی اس کی بنیاد انسان کی اجتماعی فطرت پر ہے۔ جو پیر جماعت کے لئے نغیہ
 ہے، وہ اسکو قدرۂ خیر محسوس ہوتی ہے۔ اور جو چیز منہر ہے اس کو وہ جلی طہر پر
 شرمگشتا ہے۔ یہ خیال اخلاقیات کے مختلف دکار و مذاہب کا جہتہ ہے۔
 بعض لوگ تو سارا زور اس پر دیتے ہیں کہ غلط و صحیح، مناسب و غیر مناسب کا اس
 محض وجدانی ہے۔ بیساکر تہ اور اس کے قیام کے قیام ہے۔ وہی بات
 کہتی ہے کہ نہیں خیر و شر کا اقدار نتائج عمل پر مقرر ہو کر گرنے سے وجود میں آیا ہے۔
 اس پر لاکھ کلام و کلام و کلام و غیرہ کے مسرت عقلیت کی بنیاد ہے۔ جس پر
 خاتم کینٹنٹ کہا جاسکتا ہے، اور جس کے با شینوں کو اسی نقطہ نظر نے قریباً
 ظالموں و آسٹرو کے نیات کی سرحد سے بڑھا دیا۔ بعد میں ہی خیال و محنت میں
 رتین وغیرہ کی جدید تصویریت۔ قالب میں مودا ہوا۔ ایک اور مذاہب اس طرح
 وجود پذیر ہوا کہ حاسک اخلاق کے لئے۔ ان میں بعض لوگوں نے اس
 پہلو کو خاص سمیت دینی شیعہ کی نام نہاد نام ہے اس لئے کہ جو جماعت کے
 حق میں مفید ہو، یا جس سے انسانی مسرت میں اضافہ ہو۔ اسی خیال کی ترقی نے

مسلك افادیت پر ہمارے ہنر۔ مسلك ارتقایت کے ظہور سے پہلے تک
 میں جس اسکول اور جماعت میں تعلیم و تدریس، تہذیب اور اخلاقیات کے سونے
 نظریات تھے۔

باب دوم

مختلف نظریات اخلاق

۱۔ تمہید۔ اب اخلاقیات کے ان اصولی نظریات سے بحث کا موقع

آیا ہے، جن کا تائید یا انکار میں ہمیشہ کسی نہ کسی صورت سے

اعادہ ہوتا رہا ہے۔ ذہنی قطعات کا رکنوں کا کیا بنے تو ان کی تعداد بہت بڑھ

جائے گی، لیکن اصولاً یہ چند سے زیادہ نہیں ہیں۔ ان میں بھی دو ہی خصوصیت کے

ساتھ ایسے ہیں، جو ایک دوسرے کے درمقابل نظریات کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اخلاقیات کے ان دو مقابل و متضاد مذاہب کے اعظم ائمہ یہ ہیں: ہرقلیس اور

دیمرطیس، پٹیشیمین اور آرسنیوس، نرتیو اور اپیکورس، اٹیکلاست اور سٹنڈی،

گڈونٹ اور ہائیس، ریڈ اور ہیٹیم، کیڈٹ اور ٹننم۔ ان کے باہمی فرق و اختلاف کو اجمالاً

یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ ایک گروہ عقل پروردیتا ہے، اور دوسرا جلد پروردیتا

لیکن زیادہ صحیح طور پر دونوں کا فرق آگے جانے کے علاوہ ہر گاہ۔ ان دو درمقابل مذہبوں کے

علاوہ ایک اور تیسرے مستقل نقطہ نظر بھی علانہ صاف کی تاریخ میں ملتا ہے، جو عقل و جذبہ

وغیرہ کی کسی تجربی صفت کے سوائے انسان کی مشتمل ذات پر زیادہ زور دیتا

ہے۔ اور جو اول الذکر دو نظریات کا مخالف نہیں بلکہ ان کے جامع ہونے

کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ ان کا بڑے مفکرین کا مسلك رہا ہے، جو اختلافات کی

ساتھ ٹیکارٹن مذہب کے مذہبی پروپیگنڈا کے ذریعے براہِ کمال نے نسبتاً خود کار طریقے

کی تہذیب و تمدن کے متعلق ہے

سطح سے اوپر ہو جاتے ہیں، مثلاً فلاطون، ارسطو، ہیگل، یا اسی طرح کے دو ایک نام اور بہتیں البتہ فی زمانہ اس لئے مذکورہ بالا دونوں مذہبوں کے ساتھ ساتھ ایک رملکہ شاید دو، الگ نمایاں مذہب کی صورت اختیار کر لی ہے، جسکو ارتقائیت کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ ان تین اصولی نظریات یا مذاہب کے علاوہ چند اور بھی ہیں، لیکن ان کو تاریخ اخلاقیات میں کوئی قیامی و مستقل حیثیت حاصل نہیں ہے۔ مثلاً جالیاتی یا ماساتی نظریات، جن کے خاص و کلا علی الترتیب ہر راتک اور آدم آئندہ ہیں۔

اب ہم ذیل میں مذکورہ بالا اصولی مذہب کی کسی قدر مزید توضیح کرتے ہیں۔

۷۔ عقل اور جذبات۔ ابھی اوپر بیان ہو چکا ہے، کہ اخلاقیات کے دو اصلی

مد مقابل مذاہب کی بنیاد عقل و جذبہ کے متخالف پر ہے۔

نیز یہ بھی معلوم ہے، کہ انسانی شعور ایک عالم یا نظام کی حیثیت رکھتا ہے، جو ایسی مختلف خواہشوں پر مشتمل ہوتا ہے، جو کم و بیش ایک رشتہ میں منسلک ہوتی ہیں۔ اب آدمی کے لئے دو صورتیں ممکن ہیں، ایک تو یہ کہ ان خواہشوں پر الگ الگ انفرادی لحاظ سے توجہ کرے، یا اس رشتہ استحاد کو مرکز توجہ بنائے، جو ان سب کو ایک نظام میں مربوط و منسلک کرتا ہے۔ یعنی انسان کی زندگی یا تو مختلف خواہشوں کی یاہمی معرکہ آرائی ہو سکتی ہے، جس میں ہر خواہش اپنی انفرادی تشفی چاہتی ہے، یا ان مختلف خواہشوں کو ایک متحد نظام کے تابع رکھا جاسکتا ہے۔ انہی دو پہلوؤں میں سے ایک یا دوسرے پر زور دینے سے مذکورہ بالا دو متضاد مذہب پیدا ہو گئے ہیں۔ ان میں سے ایک کے مدعا کی غالباً سب سے بہتر و واضح ترجمانی ہیوم نے کی ہے، کہ "عقل، جذبات کی غلام ہے اور ہمیشہ رہیگی" یعنی عقل اس کے سوا کچھ نہیں کر سکتی کہ ہمارے جذبات و تمہجات کی

لے اسبند اکھٹا بھی اسی طبقہ میں کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ دیکارٹ کے پردہ ہونے کے باوجود اس کے نقطہ نظر میں جتنی سہائی ہے، اُسکو پوری طرح تسلیم کرتا ہے اور اس کا آخری خیال، کہ خیر و شر عقلی عقلی محبت ہے، بڑی حد تک فلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کا اعادہ ہے۔

اٹ

تسکین و تسفی کی راہیں بتاتی رہے۔ اس خیال کی رو سے زندگی کی اصلی صلاح صفا اس میں ہے، کہ جزئی تہیجیات کو جب اور جس طرح پیدا ہوں پورا کیا جائے۔ پرانے زمانہ کے سیرینہ اور ان کل کے لذت یہ اسی کے قائل ہیں۔ بخلاف اس کے ان کا حریف گروہ کہتا ہے، کہ تمام منفرد و جزئی تہیجیات کو کسی قانون کے ماتحت رہنا چاہیے، تاکہ ان میں ایک نظام کی شکل قائم ہو جائے، اسی قانون کا نام تاریخ اخلاقیات میں علی العموم قانون عقل ہے، اور الگ الگ جزئی تہیجیات کے پورا کرنے کو لذت خیال کیا جاتا ہے لیکن آپس خواہشوں کا مقصد لذت کی بجائے طاقت سمجھتا ہے علیٰ ہذا بعض مفکرین نے تہیجیات پر حکمران قانون کو قانون عقل کی بجائے دو سری صورت سے تعبیر کیا ہے۔ اسی لئے اس فرق کو ہم نے بھی عام طرز تعبیر سے ہٹ کر ذرا مختلف صورت سے بیان کیا ہے۔

۳۔ خیر اور صائب | اوپر معلوم ہو چکا ہے۔ کہ اخلاقی نعتب العین کی اصلی صورتیں دو ہیں، خیر اور صائب۔ یعنی اخلاق یا تو کسی مقصد کی طلب کا نام ہے یا کسی قانون کی پیروی کا۔ اخلاقیات کے دو مد مقابل مذاہب کا فرق بڑی حد تک اسی تفریق کے ساتھ وابستہ ہے۔ اور مجموعی حیثیت سے کہا جاسکتا ہے، کہ ہر فلیتوں سے لیکر واقعہ و کیفیت تک کا جو سلسلہ مفکرین ہے، اسکے نزدیک اخلاق کا اعلیٰ معیار عبارت ہے ایک طرح کے قانون قاعدہ یا حکم سے، جو ہلکوتا ہے، کہ کون سا فعل صائب ہے، کون سا غیر صائب، بخلاف اسکے دوسرے سلسلہ جو مدفکرین سے لیکر اپیکورس و بیٹیم تک آتا ہے، وہ معیار اخلاق غیر دھبکو علی العموم مسرت سے تعبیر کیا جاتا ہے، کو مانتا ہے، جو تمام انسانوں کا انتعمائی مقصد ہے، اور جسکی بنا پر ان کے افعال کی تعریف یا خدمت کی جاتی ہے۔ اس طرح گویا ایک مسلک فرض کو معیار قرار دیتا ہے، اور دوسرے مسرت کو۔

۴۔ فرض، مسرت | اگر ہم ان دو مد مقابل نظریات کو نظریہ فرض و نظریہ مسرت سے تعبیر کرتے ہیں تو ان دونوں کے جامع تیسرے نظریہ کی تعبیر کیلئے اور محال۔

محال کی اصطلاح موزوں ہوگی۔

بد خیال رکھنا چاہئے کہ یہ عینوں معیار اخلاق خالی نظریات ہی نہیں ہیں، بلکہ عملی زندگی کی مختلف صورتیں بھی انہی کے مطابق موتی میں کیٹ کے تعلق کہا جاتا ہے، کہ اسکی زندگی فرض کے اس اطلاقی حکم کا نقشہ ہے، جو اسکے نزدیک روح اخلاق ہے۔ اسی طرح منجم کی زندگی زندگی مسلک کا نمونہ تھی، مادی حالات کا سنوارنا اور مسائلِ مسرت کی فکر مدبر اس زندگی کی مصروفیت تھی۔

لے اس شخص میں ڈاکٹر نے اپنی کتاب کرسٹیک فلاسفی آف کینٹ (کینٹ کا فلسفہ انتقادی جلد اول صفحہ ۱۱) پر کینٹ کی زندگی کے متعلق بتی سے جو اقتباس درج کیا ہے، وہ نہایت ہی دلچسپ ہے۔ "کینٹ کی زندگی کی تصویر کچھ پختہ نہایت مشکل ہے۔ کیونکہ مسیح مصلیٰ میں اس کی کوئی زندگی تھی ہی نہیں۔ وہ جرمنی کے قدیم شہر کانسبرگ کی ایک خاموش گلی میں رہتا تھا، اس کی زندگی بوڑھے انکھدان کی صورت میں ایک شین تھی۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس شہر میں جو بڑا گرجا ہے، اُسکی گھڑی بھی اسنے ہم وطن ایشول (کینٹ) کے برابر سب سے سی دپا بندی سے اپنا فرض پورا کرتی تھی۔ بستر سے اٹھنا، کافی پینا، لکھنا، پکڑ دینا، کہنا اور ٹھلنا، ہر چیز کا ایک بندھا ہوا وقت تھا، اور جب وہ بیدار ہو کر کوٹ پہننے ہوئے تھیں، تو دروازہ سے باہر قدم نکالتا تھا، تو بیٹھوسوں کو معلوم ہو جاتا تھا، کہ اب ٹھیک پہ پہنچے ہیں، لیمو کے دختوں کی ایک رکش تھی، بڑیا ہر موسم میں ٹھلنے جاتا تھا، اور آٹھ مرتبہ ایک سرے سے دوسرے تک مٹی کرتا تھا، چنانچہ اس روش کا نام ہی "فلسفی کی مشی گھاؤ" ہو گیا ہے۔" اسکی اس ظاہری زندگی، اور انقلاب برپا کر دینے والے باطنی خیالات میں کیا عجیب تضاد ہے۔ اگر اسکے ان خیالات کی کانسبرگ والوں کو کچھ بھی خبر ہو جاتی تو وہ اس سے جلد کی طرح تھراتے۔ لیکن ان بچاروں کو اسکے اندر بجز ایک پرو فیسر فلسفہ کے اور کوئی شے نہیں نظر آتی تھی، اور جب وہ راستہ سے گذرتا تو یہ لوگ اسکو محبت سے سلام کرتے تھے، اور اپنی گدیوں کا وقت ٹھیک کر لیتے تھے۔

لے جیکم ۱۰ اصلی مذاق قانون سازی تھا۔ سر ہنری مین اپنی کتاب "ارنی ہسٹری آف انسٹیٹیوشنس" ص ۱۰۰ میں لکھتا ہے، کہ منجم علی معنی میں نہ توفیق ہے نہ اخلاقیاتی۔ وہ نفس قانون نہیں بلکہ قانون سازی پر بحث کرتا ہے! اگر غور سے دیکھا جائے تو اخلاق میں بھی وہ ایک قانون سازی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں شک نہیں، کہ بعض اوقات اس کے طرز بیان سے خیال ہوتا ہے، کہ وہ واقعات اخلاق کی تحقیق کر رہا ہے، لیکن حقیقت میں وہ اپنے خیالات قانون سازی کے عملی قاعدہ کے بموجب ان میں صرف ایک تغیر بنیاداً نظم پیدا کرنا چاہتا ہے۔

تیسری صنف کی زندگی کے لئے، جو نظریہ کمال سے تطابق رکھتی ہے۔
 فلاطون، ارسطو یا گیتے دجگو یا آج کل کا یونانی ہے، کی مثال پیش کیا جاسکتی ہے۔
 ایک حد تک تین بڑی قوموں، عبرانیوں، رومیوں اور یونانیوں کو ان میں مختلف
 اخلاقی نصب العینوں کا نمائندہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ غیر انہوں کا نصب العین
 راست بازی کا قانون ہے۔ رومی بھی قانون ہی کے پیرو تھے، مگر ایک دوسرے
 مثنوی میں یہی وہ قانون جو مادی مسرت کا ضامن ہے، اور جس سے زندگی کے مادی
 احوال منضبط ہوئے ہیں۔ یونانیوں کا نصب العین شخصیت کا کمال عروج ہے۔
۵۔ مختلف نظریات معیار اخلاق کی نسبت مختلف نظریات کا مقابلہ کرنے میں
 اس بات کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہئے، کہ اکثر نظریات ایسے
 ہیں، جو صرف کسی ایک عنوان کی تحت میں نہیں رکھے جاسکتے، بلکہ ان میں مختلف
 خیالات مخلوط ہوتے ہیں۔ چنانچہ روایتیہ تک کے مسلک کو فرض اور کمال
 کے نظریات کے بیچ میں رکھا جاسکتا ہے اسلئے کہ گو ان کا نصب العین
 قانون کی پیروی ہے، تاہم کامل العقل انسان بننا بھی اس میں شامل ہے یہی سال
 اتباع ڈیکارٹ اور کینٹ کا ہے۔ اسی طرح حاسہ اخلاق کا جو مذہب ہے،
 اس میں بڑی حد تک فرض و مسرت کے خیالات ملے ہوئے ہیں،
 جیسا کہ ایک مختلف انداز سے یہی آمیزش ڈاکٹر سٹوک کے خیالات میں بھی
 موجود ہے۔ علیٰ ہذا جدید ارتقائیت والوں میں، مثلاً ہربرٹ اسپنسر کو لو کہ اس
 کے ہاں مسرت و کمال کے نظریات مخلط ہیں۔ نیز مختلف نظریات کے
 اختلاط سے ان کے علاوہ اور بھی بہت سی صورتیں بنائی ہیں۔ لیکن چونکہ ہمارا مقصود
 نظریات اخلاق کی تاریخ لکھنا نہیں ہے، بلکہ محض خاص خاص اصولی صورتوں کو بیان
 کرنا ہے، اسلئے جہاں تک ممکن ہے، ان کو الگ ہی الگ رکھ کر بحث کرنا مناسب ہوگا۔

باب سوم

معیار قانون کی صورتیں

فصل ۱۔ قانون اخلاق کا عام خیال

۱۔ تمہید

اخلاق کے جن نظریات کی بنیاد فرض، صواب، یا قانون کے خیال پر ہے، انہی سے بحث کا آغاز مناسب معلوم ہوتا ہے۔ بچوں کی طرح قوموں میں بھی اخلاق اول اول حکم بلکہ تہدیک کی صورت رکھتا ہے۔ ترقی کی آخری متروں میں جا کر کہیں یہ ہوتا ہے، کہ اخلاقی زندگی کو ہم خیر سمجھتے ہیں، اور یہ درجہ سب سے بعد کو آتا ہے، کہ اخلاق کے اندر خود اپنی ذات کا تحقق و تکمال نظر آتا ہے۔ لہذا قدرتی ترتیب یہی ہے، کہ پہلے اُن نظریات سے بحث کی جائے، جو خیر نہیں بلکہ صواب کے تخیل پر مبنی ہیں اس نقطہ نظر کی رو سے اخلاق نام ہے، قانون فرض کی اطاعت کا۔ اسی خیال کی مختلف صورتوں پر ذیل میں غور کرنا ہے۔

۲۔ اخلاقیات میں قانون کے معنی نہ متعین ہونے سے، بعض دوسرے مباحث کی طرح اخلاقیات میں بھی غلط مباحث واقع ہوا ہے لہذا اس علم میں قانون کا جو مفہوم ہوتا ہے، پہلے اُس کا

۳۔ اخلاقیات میں قانون کے معنی۔

اچھی طرح سمجھ لینا نہایت ضروری ہے۔ یہ لفظ علی العموم دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ قوانین ملکی اور قوانین طبعی۔ ظاہر ہے، کہ قانون کی یہ دونوں قسمیں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ ملکی قوانین یا تو قوم بناتی ہے، یا اسکے حکم راں بنا تے ہیں، اور ان میں تغیر و تبدل کا ہمیشہ امکان

رہتا ہے، نیز ان کی نافذانی بھی ہمیشہ ممکن ہوتی ہے۔ وہ جس ملک کے یہ قوانین ہوتے ہیں، اس کے علاوہ دوسرے ممالک پر تو یہ ۔۔۔ نہیں مانتے۔ بخلاف اسکے طبی قوانین، مستنداً قابل عدول اور ہمہ گیر ہوتے ہیں۔ ہندو قانون کی تین مختلف قسمیں ہو سکتی ہیں بعض مستمر ہوتے ہیں، بعض تغیر پذیر۔ بعض ناقابل عدول ہوتے ہیں، بعض قابل عدول۔ بعض عالمگیر ہوتے ہیں، بعض محدود۔ ان میں سے آخری اور پہلی صورت میں شافعی تفریق ممکن ہوتی ہے، اس لئے کہ جو چیز عالمگیر ہوتی ہے، وہ علی العموم مستمر بھی ہوتی ہے، اور جو مستمر ہوتی ہے، وہ علی العموم عالمگیر ہوتی ہے۔ لہذا یہ درست و وہی تفریقیں قائم کرنا کافی معلوم ہوتا ہے۔ (۱) تغیر پذیر یا غیر تغیر پذیر (۲) قابل عدول یا ناقابل عدول۔ گو غریب ہی تیسرے اصول تفریق پر بھی بحث کرنا پڑے گی۔ لیکن یہاں اگر صرف دو ہی کو پیش نظر رکھا جائے تو قوانین کے چار مختلف اصناف قرار پاتے ہیں (۱) وہ جو تغیر پذیر اور قابل عدول دونوں ہوتے ہیں (۲) وہ جن میں تغیر تو ہو سکتا ہے، لیکن عدول نہیں ممکن (۳) وہ جن سے عدول تو ہو سکتا ہے، مگر وہ تغیر پذیر نہیں ہو سکتے (۴) جن میں نہ تغیر نہ

ہو سکتا ہے، نہ عدول کا امکان ہے۔
ان میں پہلی اور چوتھی صنف کی مثالیں گزر چکی ہیں۔ دوسری کی مثالیں بھی آسانی سے مل سکتی ہیں مثلاً نظام شمسی، دن اور رات کا ظہور و محیثی کے ہونے اور کاٹنے کی فصل، اور دیگر تغیرات موسمی کے قوانین کو، تاکہ جب تک خاص شرائط قائم ہیں ان میں عدول ممکن نہیں، لیکن اگر یہ شرائط بدل جائیں، مثلاً آفتاب بھٹا ہو جائے، زمین کی گردش رک جائے، یا کسی دھار ہمارے یا شہاب ثاقب کے ٹکرا جائے۔ تو یہ قوانین بھی تغیر ہو جائیں گے۔ سیاست دن کے بہت سے قوانین بھی اسی نوعیت

لے میری مراد وہ قوانین ہیں، جو "فطری یکائیات" کی کتبوں میں بیان کئے جاتے ہیں۔ ان قوانین کا عملی اثری کائنات فطرت پر ہوتا ہے۔ دیکھو کھلافت نوٹ

لے شاید یہ اعتراض کیا جائے کہ تمام قوانین فطرت اسی نوعیت کے ہیں، کیونکہ یہ سب عالم کی موجودہ صورت و حالات کے فرض وجود پر مبنی ہیں۔ صحیح ہے البتہ، لیکن یہ ایسے قوانین نہ پائے جاتے ہوں، جتنے طبیعی قسم کا نظام فطرت میں وجود میں نہیں آ سکتا۔ لیکن بحیث مابعد الطبیعیات کی ہے، جیسا کہ اس میں پڑنے کی ضرورت نہیں۔

کے ہوتے ہیں۔ یعنی ان کا وجود جاحث کی خاص صورتوں اور انسانی محرکات کے خاص اصناف کے وجود کے ساتھ مشروط ہوتا ہے: اور اپنے ان حدود کے اندر ان میں عدول نہیں ہو سکتا۔ لیکن جماعت کے حالات یا اس کے افراد کی سیرت کو بدل دو، تو اکثر صورتوں میں یہ قوانین بھی ٹوٹ جائیں گے۔ اس قسم کے قوانین کو کبھی مفروضی قوانین بھی کہا جاتا ہے۔ یعنی وہ صرف خاص شرائط و حالات کے فرض کر سکتے ہی پر صادق آ سکتے ہیں۔ بعض فلاسفہ قوانین ریاضی تک کو اسی نوعیت کا خیال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ایسی دنیا کا وجود ممکن ہے جس میں دو دو ملکر پانچ ہو سکتے ہیں؛ اور اگر قطر ارض کو قاعدہ اور کسی ثابت ستارے کو اس مان کر ایک مثلث بنایا جائے، تو ہو سکتا ہے، کہ اس کے تین زاویے دو دائروں کے برابر نہ ہوں۔ لیکن یہ غلط ہے۔ قوانین ریاضی اصل میں جو تھی صنف میں داخل ہیں۔ قوانین اخلاقیات تیسری صنف میں داخل ہیں، یعنی ان میں تغیر نہیں ہو سکتا، مگر قابل عدول ہیں۔ یہ سچ ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، کہ اخلاق کے جزئی قواعد میں اختلاف حالات کی بنا پر رد و بدل ہو سکتا ہے؛ لیکن عام بنیادی اصول ہمیشہ علیٰ حالہ قائم رہتے ہیں، جو نہ صرف تمام انسانوں پر، بلکہ تمام ذی عقل موجودات پر صادق آتے ہیں۔ اگر عالم روحانیت کے باشندے ہمارے دنیا میں آجائیں، تو یہ ہو سکتا ہے، کہ ہم ان کی فطرت و طبیعت کو نہ جانتے ہوں، ہم یہ نہ بتلا سکتے ہوں، کہ کیا چیز ان کو المیہ معلوم ہوگی اور کیا شیریں کس شے کو وہ سخت محسوس کریں گے اور کس کو نرم، یا گرمی، سردی اور رنگ کا ان پر کیا اثر پڑے گا۔ لیکن اتنا یقیناً بتلا سکیں گے، کہ کل ان کے نزدیک بھی خبر سے اسی طرح بڑا ہے، جس طرح ہمارے نزدیک، ہماری ہی طرح وہ بھی مانتے ہوں گے کہ ہر واقعہ کوئی نہ کوئی علت رکھتا ہے، اور دروغ گوئی یا ناحق قتل و خون ریزی سے جس طرح ہم پر اجتناب واجب ہے، اسی طرح ان پر بھی ہے۔ یہ قوانین ناقابل تغیر ہیں۔

لے مثلاً جان اسٹورٹ مل

جیسا کہ محاسن کا خیال ہے۔

بعض علماء مذہب اسکے منکر ہیں، انکے نزدیک خدا کیلئے جوشی خبر ہے وہ ممکن ہے کہ انسانی فیرے بلکل مختلف پہلے سے

Examination of Hamilton

باب، میں اس خیال کی نہایت خوبی سے تردید کی ہے۔

لیکن توڑے جاسکتے ہیں۔ البتہ بعض اخلاقی اصول کو ناممکن کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ ہر گناہ سے کسی نہ کسی قسم کی سزا ضرور ملتی ہے۔ اس حقیقت سے گریز یقیناً ناممکن ہے؛ لیکن اسکا تعلق انلائیات سے نہیں، بلکہ مابعد الطبیعات سے ہے۔ یہ اخلاق نہیں، بلکہ فطرت کا قانون ہے۔ قانون اخلاق بتاتا ہے کہ ایسا ہونا چاہئے، نہ یہ کہ ایسا ہوتا ہے۔ قانون کی یہ تفسیری صنف اخلاقی ہی قوانین کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ ہر معیاری و عملی علم کے قوانین ایسے ہی ہوتے ہیں۔ علم تعمیر و جہاز رانی یا خطابت کسی کے بھی بنیادی اصول نہیں بدلے جاسکتے، البتہ جو شخص ان کی خلاف ورزی کے نتائج برداشت کرنے کے لئے تیار ہے، وہ ان سے عدول بے شک کر سکتا ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ دوسرے سیارات کے باشندوں کے لئے یہ قواعد تربیم طلب ہو سکتے ہیں، بلکہ خود ہادی دنیا میں بھی بالکل اٹل نہیں ہیں۔ بر فستانی ممالک کے لئے جو طرز تعمیر مناسب ہے، وہ منطقہ حارہ میں مشکل ہی سے اختیار کیا جاسکتا ہے۔ بحر اوقیانوس کی جہاز رانی کسی کی جہاز رانی سے مختلف ہے۔ اور جو خطابت کی شرفی قوم میں جوش و خروش کا موجب ہوتی ہے، ممکن ہے، کہ انگریزی قوم اسکو محض ہنسی میں اڑا دے۔ یا برعکس ان تمام علوم میں ایسے اصول بھی بنائے جاسکتے ہیں، جو عالمگیر ہوں، یا کم از کم ان تمام حالات پر صادق آتے ہوں جو ہمارے تصور میں آسکتے ہیں، اور انہی قوانین سے ان تربیموں کا بھی استنباط ہو سکتا ہے، جنکی خاص خاص مختلف صورتوں میں ضرورت لاحق ہو سکتی ہے۔ مثلاً خطابت کا ایک اصول ہم یہ قرار دے سکتے ہیں، کہ اگر کسی مجمع سے ہم کوئی ایسی بات منوالی چاہتے ہیں جس کے لئے وہ آمادہ نہیں ہے، تو آہستگی کے ساتھ ایسی مانوس و مسلم چیزوں سے جو اسکو طبعاً محبوب ہوں، بتدریج اپنے مدعا کی طرف لیجانا چاہئے، و غصہ لاطمی نہ ماردینی چاہئے۔ اب اس کلی اصول سے خود ہی یہ متنبہ ہوتا ہے کہ مختلف مجامع میں خطیب کو اپنے سامعین کے فہم و مذاق، معتقدات، خیالات وغیرہ کے مختلف احوال کے مطابق اس اصول کو استعمال کرنا چاہئے۔ نفس قانون قائم و مستحکم اختلاف جو کچھ ہو گا تو صرف اسکے عمل و استعمال میں ہو گا۔ علم منطق میں اس

صنعت کے قوانین کی اور بھی زیادہ واضح مثالیں ہم کو ملتی ہیں۔ فکر صائب کے نفس قواعد نہیں بدل سکتے، گواہان جزئی غلطیوں میں، جن کا آدمی از کباب کرتا رہتا ہے مختلف علوم، مختلف زمانوں اور مختلف افہام کے لحاظ سے تغیر و تفاوت واقع ہو سکتا ہے۔ اخلاقیات کی طرح اس صورت میں بھی خود قوانین نہیں بدلے جا سکتے لہذا البتہ انکی خلاف ورزی کیا جاسکتی ہے۔

۳۔ ہے، ہونا پڑیگا اور اوپر والے بند کی تقریفات کو اختصاراً اس طرح بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے، کہ بعض قوانین سے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ”کیا ہے“ بعض یہ ظاہر کرتے ہیں، کہ ”کیا ہونا پڑیگا“ اور بعض یہ بتلاتے

ہیں۔ کہ ”کیا ہونا چاہیے“ تو انین فطرت نام ہے، صرف ”کیا ہے“ کے عام اصول یا تعلیمات کا۔ مثلاً قانون سباز سب بتلاتا ہے، کہ اجسام اپنی باہمی نسبتوں کے لحاظ سے فلاں فلاں طریقہ سے حرکت کرتے ہیں۔ جو علوم نسبتہ سنجیدگی میں ان تک کے قوانین کی کبھی بھی نوعیت ہوتی ہے۔ مثلاً قانون طلب و فراہمی محض یہ بیان کرتا ہے، کہ عموماً چیزوں کی قیمتیں خاص خاص طریقوں کے مطابق

لے اس میں شک نہیں، کہ منطق کے بعض قوانین ایسے ضرور ہیں جو صرف خاص خاص حدود و مفروضہ ہی کے اندر صادق آسکتے ہیں۔ مثلاً ان میں سے بعض ذخیرہ علی العموم منطق موری کی تحت میں بحث ہوتی ہے، حتمیت اور استلزام اجتماع تفسیق و ارتفاع تفسیق کے اصول کی تسلیم پر مبنی ہیں، حالانکہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے، کہ بعض چیزوں پر یہ اصول مہیا نہیں ہوتے۔ لیکن یہ بحث اتنی دقیق ہے، کہ یہاں اشارہ سے رائے تفصیل ممکن نہیں۔

۴۔ قوانین میں قابل عدول و ناقابل عدول اور اسی طرح کی دوسری تقریفات پر بہت زور نہ دینا چاہئے۔ کیونکہ ایک معنی اگر کے قانون فطرت کو بھی ہم توڑ سکتے ہیں، یعنی ان حالات کو ہم بچا جاسکتے ہیں، جنہیں یہ اپنا عمل کرتا ہے۔ اور ایک سنیے کہ کے قانون اخلاق کو بھی ہم نہیں توڑ سکتے۔ ایسے کہ غلط کاری جیسا کہ گے معلوم ہوگا، خود اپنی ذات کے متناقض ہے، اور ”جو گھر خود اپنا دشمن ہو وہ قائم نہیں رہ سکتا“ اسی طرح عمومی قانون تک اگر وہ قانون ہے تو نہیں توڑا جاسکتا۔ نیز کو اسی عدم امکان کی زمین دلیل کہا جاسکتا ہے۔ یعنی قانون شکنی کی سزا خود مجرم و مرتکب پر عوٹ پڑتی ہے، اور اسکی ذات و فعل دونوں کو برباد کر دیتی ہے۔ دیکھو آگے کتاب سوم باب ۱۱، فصل چلیک ان قانون سے مختلف قوانین میں اضافی طور پر جو صحیح فرق و امتیاز ہے، اس میں کوئی غلط نہیں پڑتا۔

گفتنی پڑھتی ہیں۔ بخلاف اس کے قوانین اقوام میں یہ بتایا جاتا ہے، کہ ایسا کرنا پڑے گا،
 ورنہ فلاں سزا ہوگی، عاقلات اور غیرتوں کے قوانین، جب تک مشروط عاقلات قائم ہیں،
 نہ ٹوٹتے ہیں نہ ٹوٹ سکتے ہیں۔ ان قوانین میں صرف اس امر کا بیان ہوتا ہے، کہ
 فلاں فلاں عاقلات و شرائط کے اندر فلاں فلاں واقعات برابر یکساں طور سے ظاہر
 ہوتے ہیں، بخلاف اس کے انسان اپنے ملک کے قوانین کو توڑ سکتا ہے، اور
 توڑتا ہے، لیکن قانون کہتا ہے، کہ ایسا نہ کرو ورنہ سزا ہوگی۔ یہ قوفطری و قومی قوانین
 کی صورت تھی، اخلاقی قانون یہ چاہتا ہے، کہ فلاں چیز "ہونی چاہیئے" یعنی یہ
 نصب العین بیان کرتا ہے۔ مثلاً حکومت ایک ایسی جنگ کرنا چاہتی ہے،
 جس کو اہل ملک ناجائز خیال کرتے ہیں، اس صورت میں بعض سپاہی اس کی شرکت
 کو گناہ یعنی راست کرداری کے نصب العین کے منافی محسوس کرتے ہیں، جس
 سے اُن کے فرض منصبی اور قانون اخلاق میں تصادم واقع ہوتا ہے، پھر بھی اُن کو
 "لڑنا پڑے گا" یعنی اگر نہ لڑیں تو گولی مار دی جائے گی۔ اس کا نام قانون حکومت
 ہے۔ اب فرض کرو، کہ وہ نہیں لڑتے اور مار ڈالے جاتے ہیں، تو ان کی یہ
 موت قومی قوانین کے مطابق ہوگی۔

۴۔ حکم اطلاق | اب اس کے بعد ہم قانون اخلاق کے اس اہم تخیل کو سمجھ
 سکتے ہیں، جو کینٹ نے پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے،
 کہ اخلاقی قانون ایک طرح کا اطلاق حکم ہے۔ تمام وہ قوانین، جن کی غرض محض فطری

نہ یہ پہلے ہی بتایا جا چکا ہے، مقدمہ، قلیلہ یا ب اور کے ایک معنی رکھے، اُن علوم کے اصول کو بھی میاں
 کہا جاسکتا ہے، جو زیادہ بیکریدی ہیں۔ مثلاً نظری منہ شہیت کی نسبت کہا جاسکتا ہے، کہ وہ اُن قوانین
 سے بحث کرتا ہے، جس کے مطابق سیارہ کی حرکت ہونی چاہیئے، اور منہ سہ ایسے قوانین بیان
 کرتا ہے، جو کامل دوائر و مثلثات و غیرہ میں جاری ہونے چاہئیں، لیکن یہاں "یادداشت" کے منشی یہ ہیں،
 کہ اگر مقررہ شرائط موجود ہوں، تو یہ علاقے یقیناً پائے جائیں گے، اور ان علوم کی اہمیت کا دار مدار اس پر ہے،
 کہ عملی و ادبی دنیا میں یہ قوانین و علاقے "تجرباً صادق آتے ہیں"۔ مگر صحیح معیاری اصول کی یہ نوعیت نہیں ہوتی۔
 تمام دنیا پاگل ہو جائے جب بھی فکر صائب کے اصول، جسطرح پہلے صادق آتے تھے، اب بھی صادق آئیں گے۔

یکسا نیوں کا بیان نہیں ہے، احکام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ قوانین اقوام اُن احکام کا نام ہے، جنکو حکومت جاری کرتی ہے، اور اُن کی خلاف ورزی کی سزائیں مقرر کرتی ہے۔ اسی طرح قوانین اخلاق کو بھی ایک خاص قید و ترمیم کے ساتھ، احکام کہا جاسکتا ہے، گوا بھی ہم یہ نہیں بتلا سکتے، کہ یہ جاری کیسے ہوتے ہیں۔ احکام کی دو صورتیں ہیں، مطلق اور مقید۔ قومی قوانین تو وہ ہیں، جن کی اطاعت ہو چارنا چار کرنی ہی پڑتی ہے۔ الا ائیکہ ان کی نافرمانی کی سزا جھگٹنے کے لئے ہم تیار ہوں۔ خطابت کے بنیادی اصول کو بھی احکام یا قواعد کی تحت میں رکھا جاسکتا ہے؛ لیکن ان احکام کی پابندی صرف خطیبوں کو کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح قوانین تعمیر صرف ان لوگوں پر عائد ہوتے ہیں، جو خوبصورت و آرام دہ مکانات بنانا چاہتے ہیں۔ علم الاقتصاد کے بھی بعض قوانین ایسے ہی ہیں، جو نہ استمراری ہوتے ہیں، نہ عالمگیر۔ استمراری تو اسلئے نہیں، کہ سوسائٹی کے مختلف احوال کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں؛ اور عالمگیر اسلئے نہیں ہوتے، کہ صرف اُن لوگوں پر جاری ہوتے ہیں، جو ثروت حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ منطق صوری تک کے قوانین عالمگیر نہیں ہیں۔ کیونکہ وہ بھی صرف انہی لوگوں پر عائد ہو سکتے ہیں، جو مرکب تناقض نہیں ہونا چاہتے۔ لیکن ایک شخص اس مقصد کو چھوڑ کر امرتن کی طرح کر سکتا ہے، کہ «فرض کرو، تم نے تناقض کا ارتکاب کیا تو اس سے کیا ہوا؟»، «توافق و استواری کی حماقت ادنیٰ ذہن و دماغ کے لوگوں کا ایک خبط ہے، جسکی ادنیٰ درجہ کے مدبرین، فلاسفہ اور علماء مذہب پرستش کرتے ہیں۔ اعلیٰ روح کے اشخاص کو اس سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس قسم کے احکام

ان منطق کو میں نے یہاں ایک معیاری علم فرض کیا ہے، جسکا کام مگر استوار کے قواعد بنانا ہے۔ لیکن بعض علماء منطق ایسا نہیں سمجھتے: بلکہ وہ اس پر ایک معمولی پارٹیو علم، یا ایک فن یا دونوں کے مجموعہ مرکب کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔

۳۰ دیکھو مضمون «اقسام و نفس» دسلف رلائس، انامرسن
میں یہ شک امرتن کی مراد یہاں استواری فکر نہیں بلکہ عمل کی استواری و استقلال ہے۔ لیکن خاص قیود کے ساتھ ہی استواری فکر کے لئے بھی کہا جاسکتا ہے۔ بقول بریڈلی (Appearance & Reality) کے

کہہ اور بھی قوانین ہیں، جو بظاہر اتنے ہی مطلق و قطعی معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ جن مقاصد سے انکا تعلق ہے، وہ فطرۃً ہر شخص کا مطلوب زندگی ہیں۔ مثلاً ہر آدمی مسرت کا طالب ہے، اس لیے اگر مسرت کا کوئی عملی علم ہوتا، تو ہر شخص اس کے قوانین کی پابندی پر از خود مجبور ہوتا اسی بنا پر کینٹ اس قسم کے قوانین کو ہم قوانین کہتا ہے، اس لیے کہ گوان کی بنیاد طلب مسرت کے فرض پر ہے، تاہم خود یہ طلب ایسی ہے، جو ہر شخص میں قطعی و برہم طور پر پائی جاتی ہے، اسی طرح عقلی کمال کے مقصد کو لو، کہ کون سی ذہنی عقل ہستی ہے، جو اسکی خواہان و طالب نہ ہوگی۔ اگر ممکن ہو تو کون شخص نہ چاہیگا، اس کو نیوٹن کی دقیقہ سنجی اور شیکسپیر یا کئی کا ذہن رسا نصیب ہو جائے۔ لہذا اگر کوئی ایسا علم ہوتا، جس سے یہ تحقیق عقلی حاصل ہو سکتا، تو اس کے قوانین پر تقریباً عام دنیا عامل ہوتی۔ لیکن باوجود ان تمام باتوں کے یہ قوانین بھی قوانین اخلاق کے مساوی نہیں ہو سکتے۔ اگر تمام دنیا ان پر عامل ہو سکی، تو بھی انکی عالمگیری، اس پر موقوف ہے، کہ ہر شخص اس مقصد کا طالب ہے، جس کے یہ وسائل ہیں۔ بخل و اخلاقی قوانین کے کہ وہ بلا لحاظ کسی طلب و پسند کے تمام انسانوں پر یکساں عائد ہوتے ہیں۔ البتہ اگر یہ ثابت کیا جاسکتا، کہ مسرت غیر شرفک طور پر نیکی کے ساتھ وابستہ ہے، اور عدم مسرت بدی کے ساتھ، تو قواعد مسرت کی پابندی بھی اس طرح علی الاطلاق واجب ہوتی، جس طرح قانون اخلاق علی الاطلاق واجب العمل ہے، لیکن یہ صرف اس لیے کہ ایسی صورت میں نیکی و مسرت دونوں بالکل ایک ہی چیز ہو جائیں علیٰ ہذا اگر ہم کار لا لکل کے اس خیال کو لفظ بہ لفظ قبول کر لیں کہ کمال عقل کی جڑ اخلاق ہے، اور آدمی کی نیکی ٹھیک ٹھیک اس کی عقل کے ہم نسبت ہوتی ہے، تو اس صورت میں سچی تکمیل عقل کے قوانین مطلق و قطعی بن جائیں گے، لیکن اسی لیے کہ ایسی حالت میں وہ بالکل اخلاقی قوانین ہو جائے ہیں غرض اخلاقی قانون کی نوعیت تمام قوانین سے جدا گانہ ہے۔ کیونکہ اخلاقی حکم ہونے کی حیثیت صرف اسی کو حاصل ہے۔

۱۰۔ الہیات اخلاقیہ ہو سکتی ہے۔
 ۱۱۔ اس بحث پر مزید تفصیل کے لیے کینٹ کی "الہیات اخلاق" دیکھنی چاہیے۔ سیکشن ۲۔ نیز کلیفورد کے مضمون "On the Scientific Basis of Morals" کا دیکھنا
 ۱۲۔ طبی مسائل اخلاق،
 ۱۳۔ منفی ہوگا۔ گو وہ مذکورہ صدر خیال سے کل اتفاق نہیں رکھتا۔

ذات کے متعارض پڑتا ہے، اور سوچنے والے آدمی کو اس سے زیادہ استوار اصول کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ قانون قبیلہ کی حیثیت ”ہونا چاہیئے“ کے بجائے ”ہونا پڑیگا“ کی ہوتی ہے، اور آزاد فطرت انسان اس قسم کی خارجی حکومت سے قدرۂ سرتابی کرنا چاہتا ہے۔

۴۔ خدا کا قانون

یہ قبیلہ کے قانون سے ایک درجہ بلند تر ہوتا ہے۔ جبکہ بعد قانون اخلاق کسی خاص سرزمین کا قانون نہیں رہتا، اور اسکی بنیاد کسی انسان یا انسانی جماعت کے حکم کے بجائے خدا یا دیوتاؤں کے حکم پر بھی جانے لگتی ہے۔ اس قسم کے قوانین کی بہترین مثال یہودیوں کے احکام عشرہ ہیں۔ لیکن یہ صنف قانون بھی تعارض سے خالی نہیں ہوتی، اور ترمیم کی ضرورت پڑتی ہے۔ علاوہ بریں شعور اخلاق کی طرف سے یہ سوال پیدا ہونا شروع ہو جاتا ہے کہ خدائی قانون مبنی کس قوت پر ہے۔ اگر یہ فوق الفطرت طاقتوں محض حکم ہے، تو اسکی نوعیت بھی ”کرنا پڑیگا“ کی ٹھہرتی ہے، نہ کہ ”نہ کرنا چاہیئے“ کی۔ اگر خدا خود عادل و راست کردار نہیں ہے، تو محض اسکی قدرت و قہاری کی بنا پر اسکا قانون اخلاقاً واجب الغل نہیں ہو سکتا۔ مگر یہ سوال کہ خدا عادل و راست کردار ہے یا نہیں، اس بات کا مقتضی ہے، کہ کوئی ایسا قانون بھی ہو سکتا ہے، جس سے خود خدائی ذات تک پر حکم لگایا جاسکتا ہے۔ لہذا خدائی قانون بھی آخری قانون نہیں ٹھہرتا۔

۵۔ فطرت کا قانون

اس دشواری کے حل کی ایک راہ یہ نکالی گئی، کہ سب سے اصلی و بنیادی قانون وہ ہے۔ جو خود چیزوں کی فطرت میں داخل ہے۔ یونانی اخلاقیات میں، خصوصیت کے ساتھ، یہی تخیل غالب ہے۔ یونان والے فطرت سے مراد اشیاء کی وہ اصل ساخت و ماہیت لیتے تھے، جو ان کے عارضی ظواہر کی تہ میں پائی جاتی ہے مثلاً روایت ”مطابق فطرت زندگی“ کا مشہور فقرہ اسی معنی میں استعمال کرتے تھے موجودہ دور میں بھی، خاص کر سترہویں صدی کے اواخر اور اٹھارہویں صدی میں ایک مدت تک قانون فطرت کے خیال کا بہت زور رہا ہے۔ اخلاقیات میں یہ خیال سب سے زیادہ

تو وہ آپس کی موزونیت نہیں ہے، بلکہ کسی دوسری شے یعنی نصب العین کے لئے موزوں یا ناموزوں ہوتا ہے۔ اور ایسی کوئی کمیاب نہیں ہے، جو اس نصب العین موزونیت کو تو این فطرت سے اخذ کر سکے۔ "لا ہے"، کی تخیل کسی طرح بھی لپا ہے تاکہ نہیں بچنا سکتی۔ اس زمانہ میں بھی لوگوں نے کلاک کے اس نظریہ کے حامل نظریات پیش کیے ہیں۔ مگر ان سب میں ہی خامی ہے۔

لہذا دیوید رگلس کی "ایسیکل فلاسفی آف سمول کلاک" (کلاک کا فلسفہ اخلاق) صفحہ ۴۰۰۔ اسٹیفن نے "English thought in Eighteenth Century" (۱۸ویں صدی کے انگریزی خیالات) میں دوم - صفحہ ۱۰۰۔ میں کلاک پر جو تنقید کی ہے، وہ بہاں اقتباس کے لائق ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "اس" قسم کے بہت سے ہر استدلال میں بھی ایک صریح اشکال سے چارہ نہیں۔ کلاک کے فلسفہ کے جو عام مفروضات ہیں، انکی بنا پر یہ نظریہ قوانین فطرت پر تو صادق آسکتا ہے، لیکن قانون اخلاق پر اس کا حل مشکل ہی سے ممکن ہے۔ ہر علم اصولیہ اولیات سے مستند ہوتا ہے۔ مثلاً ایک کافی علم رکھنے والی ذات، فطرت بشری کا ایک ایسا مکمل نظریہ قائم کر سکتی ہے جس کا ہر تفصیل یا قواعد ذات بدیہی ہو، یا بدیہی اصول و اولیات سے مستند ہو۔ اس قسم کے تقابلیہ تفکر تو این ہوئے، لیکن ملی رسائل، معنی میں نہ کہ اخلاقی منہم کی رو سے۔ ان کا حرف ربط اسے کہ ہوگا، نہ کہ چاہئے، یعنی ٹوک ایسا کرتے ہیں کہ ایسا کرنا چاہئے۔ جو زبان کلاک نے قانون اخلاق کیلئے استعمال کی ہے، وہ حقیقت میں صرف قانون سائنس کیلئے ہے۔ تمام انسان قاتی ہیں، یہ عقیدہ ممکن ہے، کہ ایت اولیات یا بدیہیات سے مستند کیا جاسکے، جن کا انکار مستزم تناقض ہو۔ لیکن یہ تفصیل تو قتل نہ کرنا، یہ کسی ازداحی کا بیان نہیں، بلکہ تحدیدی حکم ہے۔ اور کلاک کی یہ کوشش کہ اس کو بھی ملی ہی صفت میں داخلہ دیا جائے، دراصل کردار انسانی کے علم اور اس کے فن دو چیزوں میں باہم غلط سمجھ کر دینا ہے۔ میں سفاس عدالت کا اس لئے اقتباس کیا ہے، کہ اس سے نہ صرف کلاک کے قانون اخلاق اور قانون فطرت کے غلط بحث کی غلط نمایاں ہو جاتی ہے، بلکہ یہ خود ایک دوسرے غلط سمجھ کی مثال ہے۔ ان قانون اخلاق اور حکم کا غلط سمجھ نہ تو قتل نہ کرنا، یہ حیثیت قانون اخلاق کے کوئی تحدیدی حکم نہیں ہے۔ بلکہ ایک معیاری اصول کا بیان ہے۔ نیز دوسری لغزش اخلاقیات کو فن کردار قرار دینے کی ہے۔

یہ مثلاً جس شخص کا نظریہ (بشریکہ اس کا کوئی نظریہ ہو) بہت کچھ کلاک کے نظریہ سے ملتا جلتا ہے۔ اس کے خیالات کا نہایت اہم بیان رسالہ "انڈ میں چہا تھا" دیکھو جلد ۱۔ اولڈ سیریز

حاصل اخلاق کے نظریہ کے اکابر و کلاسیک شیفٹسبری اور جین ہنس۔ شیفٹسبری نے لکھا ہے،
 کہ اگر کوئی آدمی مجھے سوال کرے، کہ جب کوئی موجود نہیں ہوتا تو تم کثیف رہتے سے
 کیوں احتراز کرتے ہو؟ تو پہلے تو میں یہ سمجھ لوں گا کہ یہ شخص خود نہایت کثافت پسند
 معلوم ہوتا ہے، ورنہ ایسا سوال نہ کرتا، اور اس کے دماغ میں یہ خیال ہی
 پیدا کرنا ناممکن ہے، کہ سچی لطافت و پاکیزگی کیا ہے۔ ہاں میں
 اس کو ایک معمولی سا جواب دے سکتا ہوں، کہ سمجھائی چونکہ میرے خوناںک ہے
 اس لیے اپنی کثافت و گندگی کو گوارا نہیں کر سکتا، لیکن اگر وہ پھر سوال کرے، کہ اچھا
 اگر تم کو نکام ہو، یا قدرۃ تم اتنے لطیف الحس نہ ہو، تو پھر گندہ رہنے میں کیا حذب و سکنتا
 ہے؟ تو اس کا جواب شاید میں یہ دوں، کہ جس طرح دوسرے مجھ کو کثیف دیکھنے
 سے گھناتے ہیں، اسی طرح میں خود بھی اپنے کو کثیف نہیں دیکھتا چاہتا، لیکن اگر
 تاریکی ہو تو وہ اس صورت میں تو آنکھیں بھی بیکار ہونگی، مگر گندگی سے میری نگاہیں اب بھی
 ویسا ہی قائم ہے، بات یہ ہے کہ میری فطرت کو گندگی کے خیال سے نفرت
 ہے، اور اگر ایسا نہ ہو، تو میں اپنے کو جانور سمجھوں گا۔ اور کبھی بھی اپنے کو انسان کھلانے
 کی عزت کا سہن نہ بانوں گا، شیفٹسبری کے نزدیک، بعینہ اسی طرح کا یہ سوال بھی ہوگا،
 اگر کوئی دریافت کرے، کہ تاریکی میں ایماندار کی کیا ضرورت ہے؟، غرض اس طرح
 شیفٹسبری اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ نیوکار ہونے کے معنی نیکی کا ذوق و احساس رکھنے
 کے ہیں، یعنی ہمارا اصلی رہنما تربیت یافتہ ذوق ہے۔ تعلق نام ہے اسی تربیت
 ذوق کو ایک قدم اور آگے بڑھانے کا۔“

اس خیال میں بات صرف اتنی ہے، کہ تربیت کے اثر سے قانون اخلاق کی

لہذا، اس مسلک کا بانی شیفٹسبری ہے، بعد میں اسکو خصوصیت کے ساتھ جین نے ترقی دی۔ دیکھو کہ
 ”تاریخ اخلاقیات“ صفحہ ۱۸۹۔ یہ بتلائی ضرورت نہیں ہے، کہ حاسہ سے مراد یہاں سمع و بصر و لمس وغیرہ
 کی طرح کا حاسہ نہیں ہے۔ ان حواس سے اشیاء کے صرف خاص خاص صفات کا ادراک ہوتا ہے، بخلاف
 اس کے حاسہ اخلاق یا حاسہ خیال ان صفات پر حکم لگاتا ہے۔ اسکو حاسہ کہنے کے فقط اتنے معنی ہیں،
 کہ یہ حکم لگانے کی ایک فطری قوت ہے۔

پیشہ فطرت نامیہ بنیادی ہے۔ مگر نیکی کرنا اور کسی سے بے پناہ ایک طرح کی جبلت ہو جاتی ہے۔ لہذا اس بنا پر خیال کرنا کہ جو بات ہے کہ اس سے اخلاق نامیہ ایک ہے۔ اس کے ذوق کا۔

اس میں بہت قابل ملاحظہ ہے۔ پیچیدہ ہے۔ پیچیدہ وہی اعمال بھی شوق و سر میں کے بعد پہلی اور جلدی حاسنات معلوم ہوئے سکتے ہیں۔ جو شوق کسی من کا ہے۔ ہر قسم کے ایک نظر میں جان جاتا ہے، اگر اس موقع پر کیا زندگی ضرورت ہے۔ پھر بھی نہ جانتا ہے کہ اس میں جو کوئی خاص حاسنات نہیں رہتے۔ کیونکہ ہر کوئی معلوم ہے کہ اس قسم کے مادہ آدمی کا فیصلہ حقیقت میں عقلی وجود پیش نہ ہوا ہے۔ کہ وہ زیادہ خود اپنی وجود کو نہیں بیان کر سکتا۔ اس نے اپنی "منطق" میں درک کر دیا ہے۔ اس فعل میں اس نوعیت کی ایک دلچسپ مثال بیان کی ہے۔ اگر عقلی فعل، ہم کو آدمی، ایک ذہنی کا گورنر قرار دیا جائے۔ جس کے ذمہ میری دل کا بھی دخل تھا۔ لیکن اس کو پیچیدہ ہے۔ کوئی عدالتی تجربہ نہیں حاصل تھا، نہ کوئی اخلاقی تعلیم ہوئی تھی۔ اس نے اس کو صلح دے، کہ یہ حیرات سے اس فیصلہ کو کرنا، جو کہ اس کے ایک اثر کار کا لیکن اس کے وہ وہ بیان کرنا، کیونکہ وہ تقرباً ہمیشہ ملتا ہوں گے۔ اس قسم کی صورتوں میں وجود اکثر غلطی ہو کر رہے ہیں مگر اس کا کون شعبہ کر سکتا ہے کہ وہ ہوتے ہی نہیں۔ اسی طرح اخلاقی زندگی میں ایک ایسے آدمی کو اکثر ترقی پر بلا سوچے سمجھے "گویا بلیت" یہ نظر آیا کرتا ہے، کہ کیا کرنا چاہیے، وہ اس کی وجہ باہر نہیں بیان کر سکتا۔ اس بنا پر اس جوتا ہے، کہ شاید انسان میں کوئی "حاسنہ اخلاق" موجود ہے۔ لیکن سچ ہے۔ کہ اس نقطہ نظر سے ذہنی بصیرت بھی ایک طرح کی ترقی یافتہ وجدان ہی بر موقوف ہوتی ہے۔ جس چیز کو بھی ہم حقیقتہً جانتے ہیں، اس کو سدا سے زیادہ دیکھنے سے جانتے ہیں۔ بقول گیلٹ کے "اتمام عام کا فکر نہ مل بھی ہوگا۔" خیال تک نہیں پہنچا سکتا۔ ہماری فطرت درست ہونی چاہیے، اس لیے اس کے خیالات اور خود ہمارے اندر موج زن ہوں گے، "ہی اخلاقی" احساس کا بھی حال ہے، کہ یہ ایک تربیت یافتہ حاسنہ یا وجدان پر مبنی ہوتا ہے، لیکن یہ حاسنہ ناقابل فہم و توجیہ نہیں ہوتا، کہ اس کی تہ میں کوئی اصول نہ ہو۔ فائنس کہتا ہے، کہ "ہمارے جذباتی علم خود اپنے اصول شیعہ و توجیہ کا راستہ بتاتا ہے، جس کی تصدیق بعد کو اسی علم کے وجود سے ہوتی ہے،" و سائنس آف میکاٹکس، باب اول۔ سکشن ۲، جینہ ہی حال ہمارے وجدانی اخلاق کا ہے۔

لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ حسن اور زبردوئوں کے احساس کی تعلیل و توجیہ بھی ہو سکتی ہے۔ گو عام طور پر مشہور ہے کہ ذوق میں کوئی مناقشہ نہیں ہو سکتا لیکن ہم برابر کہتے ہیں کہ فلاں کا ذوق اچھا ہے، فلاں کا خراب، لہذا یہاں تک تو اخلاقی ذوق بالکل جالیائی ذوق کی حیثیت رکھتا ہے، اور اسکو حاسہ سے تعبیر کرنا بالکل درست ہے۔ مگر چونکہ یہ کوئی ایسا حاسہ نہیں ہے جو قطعاً ناقابل توجیہ ہو، بلکہ اسکی عقلی توجیہ و تعلیل ہو سکتی ہے، اس لئے جو نظریہ اخلاق اس کو صرف حاسہ سمجھ کر چھوڑ دے، وہ ناقص سمجھا جائیگا۔ مزید برآں جو شے قابل توجیہ ہے وہ قابل تنقید بھی ہوگی مثلاً حاسہ حسن و جمال کی جب توجیہ ممکن ہے، اس پر تنقید بھی ممکن ہے، اور رکھا جاتا ہے، کہ فلاں آدمی کا ذوق حسن شناسی اچھا ہے، اور فلاں کا برا۔ اسی طرح حاسہ اخلاق کی توجیہ و تشریح کے بعد بھی مختلف افراد، بلکہ مختلف اقوام و ازمان کے اخلاقی ذوق پر بھی قدرۃً یہی حکم لگایا جاسکتا ہے۔ لہذا جو نظام اخلاق تمام تر صرف حاسہ اخلاق کے تغیل پر تافع ہے، وہ مشکل ہی سے تشفی بخش ہو سکتا ہے۔

حقیقت امر یہ ہے، کہ خود شیعہ قطبہ یا اچین بھی مجرد حاسہ اخلاق کو کافی نہیں سمجھتے۔ بلکہ دونوں اسکی تشریح انسان کی اجتماعی فطرت سے کرنا چاہتے ہیں۔ اور دونوں اسکے قائل ہیں، کہ تربیت یافتہ ذوق اخلاق جس چیز کو پسند کرتا ہے، وہ جماعت کے لئے بحیثیت مجموعی مفید یعنی "بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت" کا موجب ہوتی ہے۔ ان لوگوں کا اصرار صرف اس بات پر ہے، کہ اس اصول کیلئے کسی فکر و تامل کی ضرورت نہیں، بلکہ ہر تربیت یافتہ ذوق اس پر طبعاً مشتمل ہوتا ہے۔

لیکن اتنا کافی نہیں، کیونکہ اخلاق کے لئے ہم کو کوئی نہ کوئی ایسا عامۃً اور دواصل درکار ہے، جو مالی تربیت یافتہ ذوق کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔ یا کم از کم ہمو متعین طور پر یہی معلوم ہوتا چاہیئے، کہ تربیت یافتہ ذوق کی ماہیت کیا ہے، تاکہ اس کو تمام نوع انسان میں ممکن حد تک ترقی دیا جائے۔ کیونکہ حاسہ اخلاق اور حاسہ فن میں یہی نئے مابہ الامتیاز ہے۔ اگر کسی آدمی میں ذوق فن نہیں ہے، تو

اس سے اسکی ہمت میں کمی نہ آئے۔ میں ٹھیک تھا۔ لیکن یہ قصص خاصہ اطلاق نہیں ہوتا۔
اسکے ساری سو سوائی دلیل و حقائق ہے۔ میں وہ کہتا ہوں جو خاصہ اطلاق کو
اس میں قریب یا دور مل سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں ہوتا۔

نقد و توفیق ختم ہے۔ اس میں کیا کوئی توفیق نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اس میں قصص کو غلط کرنے کی

نمبر کا فطری اختیار ہے۔ لیکن وہ اس میں اس قدر غلط نہیں ہے کہ اس میں غلط فطری
ہے۔ لیکن نمبر کے نمبر کے معاملہ میں اس میں اس قدر غلط نہیں ہے کہ اس میں غلط
ہے۔ اس کی غلطی میں۔ نمبر کے نزدیک انسان کی ہمت اب اس کا ایسا جو غلط ہے
اس کے بعض منافع قدرہ بعض کے ماحول میں۔ مثلاً جہاز سے اندر بند ہوتے ہیں
کی ایک تعداد موجود ہے، جو خاص خاص چیزوں کی طلب پر جو کچھ کرتے ہیں
میں سب کو اپنی ذات کی ہمت یا دوسروں کی نیوایں کے ماتحت۔ لہذا پڑتا ہے
یہی ہم اپنی دوسروں کی بدنامی کے خیال سے بعض مذہب و تہذیب کی فطری طور پر
و بادینے میں۔ لیکن مطلق انسانیت ہی کے اندر ایک اور اصول ہے، جو اس میں
یا غیر خواہی مطلق و فوں سے باخبر ہے۔ یہ قانون صواب یہ ہے، اور بلکہ ضمیر

سے اسی کو مراد لینا ہے۔ وہ اس اصول یا قانون کو مبہم و غلطی سمجھتا ہے۔ اس میں
کہ اس میں اس کے نمبر میں اصل ہے۔ "لہذا اس میں اصل کی رو سے ہم اسے تسلیم اور
اعمال کا جائزہ لیتے ہیں، اور ان کو اپنا یا اپنا نہ کر سکتے ہیں، وہ محض عام موثرات نفسی
کی حیثیت نہیں رکھتا، کیونکہ موثرات نفسی حیثیت سے ایسی ہے، جو حضرت تہذیب و رادنی سے اپنی
میں بھی پابندی نہ ملے۔ یہ اصول ان تمام موثرات سے جدا ہے، اعلیٰ و ارفع ہوتا ہے اور اس کے
خزانہ درہنہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ رہنمائی اس اصول یا قوت کی ذات و مقہوم میں
اصل ہے اور نفس بہی برکات فی اسکا فطری حق ہے۔ اگر اس حق کے ساتھ اسکو
ایسی ہی قوت ہی حاصل ہوتی، تو تمام دنیا میں اسی کا اہل فرمان جاری ہوتا۔"

جب ہم یہ سمجھ کر ہیں کہ اس اصول کی پابست کیا ہے، تو اس کے دو مختلف
ہو اب مئے ہیں۔ ایک کی رو سے یہ ہمارے نفس کی ایک ناقابل شریک قوت ہے
جو وضع قوانین کا کام دیتی ہے۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ یہ قابل فہم بشر ہے، جس کے

احکام، عقلی غور و فکر سے سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے، کہ خود بدل کر کس خیال کا تھا، مگر اس کے اتباع میں یہ دونوں خیال ایک دوسرے سے علانیہ متماثر نظر آتے ہیں۔ اول الذکر خیال عام طور پر وجدانیت کے نام سے مشہور ہے، اور دوسرا قانون عقل کے نام سے۔

۱۰۔ وجدانیت عام معنی میں وجدانیت نام ہے، اس نظریہ کا کہ اعمال کا اثر واقع یا خطا و صواب خود، افعال کی ذات میں داخل ہے، کسی خارجی غایت پر مبنی نہیں ہے۔ مثلاً سچ بولنا ایک اخلاقی فرض ہے، اس لیے نہیں کہ اجتماعی فلاح یا بچہ دیا کسی اور خارجی سبب سے یہ ضروری ہے، بلکہ ایسے کی بالذات خیر و صواب ہے۔ اس نظریہ نے مختلف صورتیں اختیار کی ہیں، جو سب کم و بیش فلسفیانہ نوعیت کی ہیں۔ اور بنیادی طور پر تفصیل فلسفہ اور اخلاقیات کی تاریخوں میں ملے گی۔

لے انگریزی میں اسے "Intuitionism" کی اصطلاح ہے۔ یہ جس لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے، اس کے معنی کسی چیز پر نظر ڈالنے کے ہیں۔ اس نظریہ کے قائلین کہتے ہیں کہ ہم افعال پر بس نظر ڈالتے ہی دو بدانتا، ان کا حسن و قبح معلوم کرتے ہیں۔ ان سے باہر کسی غرض و غایت کی جستجو نفس ان کا حسن و قبح جاننے کے لیے نہیں کرنی پڑتی۔

۱۱۔ وجدانیت کے دو مفہوم ہیں۔ ایک محدود مفہوم تو یہ ہے، کہ ہمارے اخلاقی احکام ایک ایسے ناقابل تشریح احساس یا وجدانی اذعان پر مبنی ہوتے ہیں، جس کی کوئی عقلی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ کینٹ اور اسکے پیش روکارک و لیسنٹن وغیرہ اس معنی کی رو سے وجدانیت نہیں ہیں۔ کیونکہ انہیں کینٹ کے نزدیک اخلاقی حکم کی بنیاد احساس پر نہیں، بلکہ عقل علی پر ہے۔ لیکن وجدانیت کے وسیع تر معنی میں یہ سب کی سب وجدانیت کہے جا سکتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ اخلاق کا مرجع بھی قوانین کو قرار دیتے ہیں، بلکہ کسی ایسے تجزیہ خیر کو، جس کے لیے اخلاقی افعال وسائل کی حیثیت رکھتے ہوں۔

۱۲۔ وجدانیت کے نظریہ کو سب سے بہتر طریقہ سے مارٹینو نے اپنی کتاب "types of Ethical theory" (نظریات اخلاق) حصہ دوم میں بیان کیا ہے۔ اسے اس جوک نے "منابع اخلاقیات" میں اس نظریہ پر نہایت عمدہ تنقید کی ہے۔ کتاب اول باب ۸ و ۹۔ اور کتاب دوم، باقی اس کی تاریخ کیلئے اس جوک کی، تاریخ اخلاقیات، دیکھنی چاہیے۔ یا تخصیص صفحہ ۲۲۔ ۲۳، نیز صفحہ ۱۰۷-۱۰۸۔ کالڈروڈ کی "ہنڈ بک آف مارل فلاسفی" بھی قابل حوالہ ہے۔

باب

یہاں صرف ان صورتوں کا بیان ممکن ہے جو زیادہ معمولی ہیں۔

حدود وغیرہ میں وجہ غیرت ہے۔ نظریہ ہے جسکی رو سے افعال پر خطا و صواب کا حکم ضمیر کی عدالت لگاتی ہے۔ اور جو ضمیر سے ایسی قوت مراد ہے جس میں کسی چیز کی گنجائش نہیں نکلتی۔

اس ضمیر سے جو اخلاق کا بنیادی اصول ہے، ہرکو زید یا عرو کا انفرادی ضمیر نہ سمجھ لینا چاہیئے۔ اس لئے کہ کسی خاص فرد کا ضمیر صرف یہ بتلا سکتا ہے کہ اس کا فلاں فعل، خود اس کے معیار خیر و شر کے مطابق ہے یا نہیں، اور اگر یہ معیار ناقص ہے، تو اس کا انفرادی ضمیر بھی ناقص ہوگا۔ بقول بسکین کے ممکن ہے کہ اس کا ضمیر ”گدھے کا ضمیر“ ہو یہ سچ ہے، کہ جو شخص اپنے ضمیر کے مطابق بھی عمل نہیں کرتا، وہ قطعاً غلط کار ہے کیونکہ وہ اپنے معیار خیر و شر تک سے منحرف ہے۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے، کہ کوئی شخص اپنے ضمیر کے مطابق کوئی کام کرے، اور پھر بھی اسلئے وہ غلط ہو، کہ خود اس کا معیار ہی غلط و ناقص تھا۔ ایسے ہی آدمی کو جو ناقص معیار ضمیر کے مطابق عمل کرتا ہے، عام طور سے متعصب جو ختمند کہا جاتا ہے۔

لیکن جب کینیٹ یہ کہتا ہے، کہ ”افزئش ضمیر کا خیال محض وہم ہے“ یا بیلر کہتا ہے، کہ ”ضمیر کو اگر استناد کے ساتھ قوت بھی مائل ہوتی، تو دنیا کا یہ حاکم علی الاطلاق ہوتا“ یا پھر جب عام طور پر وہ جدائی یہ دعویٰ کرتے ہیں، کہ اخلاق کا اصل اسطرح نہیں ہے۔ تو اس سے انفرادی نہیں بلکہ عمومی یا کلی ضمیر مقصود ہوتا ہے۔ اُن کی، اور خطا و صواب یا خیر و شر کی شناخت کی وہ قوت ہوتی ہے، جو تمام انسانوں میں پنہاں ہے۔ البتہ اس کا ظہور بعضوں میں زیادہ کمال کے ساتھ ہوتا ہے، اور بعضوں میں ناقص رہ جاتا ہے۔ باقی جن اصول پر یہ شناخت مبنی ہوتی ہے، وہ بعضوں کے نزدیک

۱۔ دیکھو اوپر کتاب اول، باب ۲، فصل ۲۔ جہاں یہ بتلایا گیا ہے، کہ ہم کسی فعل کو غلط اسلئے کہتے ہیں، کہ اسکی بنیاد بہترین محرک پر نہیں ہوتی۔ گویہ ممکن ہے، کہ قائل کو یہ بہترین ہی معلوم ہوتا ہو۔ دیکھو آگے کتاب سوم، باب ۲، فصل ۱۲۔

۲۔ دیکھو اسکی کتاب ”الہیاتی عناصر خلاقان“ اور ترجمہ ایبٹ انگریزی میں، دیا یہ صفحہ ۳۱۱ و ۳۱۲۔

فہم عام کے اصول میں، کیونکہ خیال یہ کیا جاتا ہے، کہ یہ تمام نوع انسان میں مشترک یا عالمگیر طور پر پائے جاتے ہیں۔

بعض مصنفین نے فہم عام کے ان اصول کا اس طرح ذکر کیا ہے، کہ گویا وہ انسانی شعور کے ایسے حقائق اخلاق ہیں جنکی توجیہ ناممکن ہے۔ اس خیال پر وہی اعتراض وارد ہوتا ہے، جو اس کے مقابل والے حقائق عقلی کے خیال پر وارد ہوتا ہے۔ کیونکہ انسان کے ذہن میں جو اصول سب سے زیادہ گہرائی کے ساتھ سرگزشت ہے، یہ خیال خود اسی کے منافی پڑتا ہے، وہ اصول یہ ہے، کہ کائنات ایک قابل فہم نظام ہے، جسکی توجیہ و تشریح عدالت عقل کے سامنے کی جاسکتی ہے۔ اگر یہ اصول غلط ہے تو پھر دنیا میں کسی اصول کے بھی عالمگیر ہونے کا دعویٰ مشکل ہے، فقیر کو بنیاد اخلاق قرار دینے کا نقص اُس وقت تک اور بھی بے پروہ ہو جاتا ہے، جب ہم تعین طور پر اس کے مقرر کردہ اصول جاننا چاہتے ہیں۔ افراد کے ضمیر کا تو ذکر ہی کیا، اگر کسی قوم یا کسی عہد کا ضمیر بھی مراد ہو، تو وہ بھی مختلف زمانوں اور ملکوں میں نہایت ہی متفاوت ہوتا ہے، بلکہ ایک ہی وقت ایک ہی مقام میں اس کے مقرر کردہ قواعد شدید مشتبہ و ناقابل اعتبار ہوتے ہیں۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ تفاوت و اختلاف خواہ خواہ نہیں پایا جاتا،

لہٰذا اس سے معلوم ہوا، کہ لفظ "ضمیر" ایک مبہم لفظ ہے۔ ایک اور ایہام بھی ہے، جس کا آگے ذکر آیا تھا۔ اس کے علاوہ ضمیر کا لفظ اکثر اخلاقی حکم کے اصول پر نہیں بلکہ اُس مولم احساس پر دلالت کرتا ہے، جو اخلاق کی کسی قانون شکنی سے پیدا ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جب ہم "آواز ضمیر" یا قانون ضمیر وغیرہ استعمال کرتے ہیں، تو ضمیر سے مراد محض یہ مولم احساس نہیں ہوتا، بلکہ وہ اصول جسکی بنا پر ہم اخلاقی حکم لگاتے ہیں۔ لفظ ضمیر کے اس مبہم استعمال سے جو خلط مبعث پیدا ہوتا ہے، اُس کو پروفیسر ہورڈ نے "عناصر اخلاقیات" (Elements of Moral science) میں نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔ پورٹر کی "عناصر علم اخلاق" (Elements of Moral science) صفحہ ۲۷ پر بھی مقابلہ کے لئے دیکھو۔ نیز کتاب اول کی آخری تعلیق۔

۲۲۷۔ خصوصاً ریکم اور وہ جماعت جسکو "اسکاچ اسکول" کہا جاتا ہے۔ دیکھو سیموک کی "تاریخ اخلاقیات" صفات ۲۲۷۔ ۲۳۳۔ ڈاکٹر مارٹینو کا نظریہ حقیقت میں اسی خیال کی تکمیل ہے۔ دوسری طرف جینٹ کی کتاب "نظریہ اخلاق" اصول وجدانیت کی عقلی تعبیر کی وکالت ہے۔

۳۔ دیکھو لاک کی فہم انسانی (Essay Concerning Human understanding) کتاب اول، باب ۳، اور اسپنسر کی "اصول اخلاقیات" حصہ دوم۔

معنی ہیں، جو اوپر قانون فطرت کے بیان کیے ہیں، دونوں کو جدا کرنا مشکل ہی سے ممکن ہے۔ رواقیہ اور بہت سے دیگر مصنفین نے قانون فطرت کو قانون عقل کے نام سے بھی تعبیر کیا ہے۔ یعنی ان لوگوں نے فطرت کو ہمیشہ کسی نہ کسی معنی میں ایک عقلی نظام سمجھا ہے۔ غرض جب اصول اخلاق کو قانون فطرت پر مبنی ٹھہرانے کا نقص معلوم ہوا، تو ان مصنفین نے قید اس پر زور دینا شروع کیا، کہ ہماری مراد اصل میں قانون عقل ہے۔ جس سے علم اخلاقیات علم منطق کی صنف میں داخل ہو جاتا ہے، (جیسا کہ حاسہ اخلاق کے قائلین، اسکو جمالیات کی صنف میں داخل خیال کرتے تھے)۔ کلا ریک کے ایک شاگرد ویسٹمن نے اس رجحان کو افراط کی حد تک پہنچا دیا۔ اسکے نزدیک "اخلاقی گناہ صورت نفس الامری کا عملاً انکار اور اخلاقی نیکی عملاً، اس کا اقبال ہے۔ چرا نا گناہ ہے، اسلئے کہ یہ انکار ہے اس واقعہ نفس الامری کا کہ مال مسروق دوسرے کی ملک ہے۔ ہر صاحب فعل کسی امر واقعی کا اقبال، اور ہر غیر صاحب فعل ایسا انکار ہے۔" اسٹفن کھتا ہے، کہ "۳۰ سال کے عمیق غور و فکر کے بعد ویسٹمن کو اس امر کا اذعان کامل ہو گیا تھا، کہ ایک شخص کو اپنی بیوی کی ایذا رسانی سے اسلئے بچنا چاہیئے کہ ایسا کرنا درحقیقت اس کے بیوی ہونے کا انکار کرنا ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہو، کہ ہر گناہ ایک جھوٹ ہے، اگر ایک آدمی دوسرے آدمی کو دکھ پہنچاتا ہے، تو اس کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے، کہ وہ درپردہ اسکے آدمی یا اپنا ایک بھائی ہونے کا منکر ہے، اور بدی دراصل یہی

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۵۹) بیان کیا ہے، تاہم میں کچھ نہ کچھ ایسے اصول بھی ہیں، جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں، اور جو اخلاقی مراقبہ کی آخری عدالت ہیں۔ یہ خیال اس امر کے منافی نہیں پڑتا، کہ بعض افراد یا قوموں میں اخلاقی احکام کے ان آخری اصول کا احساس نہایت ہی ضعیف ہوتا ہے۔

۱۔ قانون فطرت کو اصول عقل پر مبنی سمجھنے کے بعد اس کی حیثیت قانون معیاری کی ہو جاتی ہے۔

۲۔ لیرونگول کی "Ethical Philosophy of samual Corke" کلا ریک کا فلسفہ اخلاقیات، صفحہ ۸۶۔

۳۔ "English thought in the Eighteenth Century" (اٹھارویں صدی کے انگریزی خیالات)، جلد اول، صفحہ ۱۳۰۔

جو قدرۃ مقید و عارضی ہوتے ہیں، تو خود یہ حکم بھی مطلق و مقید ہی رہتا، اور قانون مطلق کی حیثیت نہ اختیار کر سکتا۔ اس سے معلوم ہوا، کہ قانون اخلاق کو جزئیات سے کوئی واسطہ نہیں وہ حکم جزئی طور پر نہیں بنا سکتا، کہ فلاں کام کرنا چاہیے اور فلاں نہ کرنا چاہیے۔ اسلئے کہ بتنی جزئی چیزیں ہیں، وہ سب کسی نہ کسی تجربہ کے پابند و مختصر پر مشتمل ہوتی ہیں اور قانون اخلاق کو اس قسم کے کسی عنصر سے کوئی علاقہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا قانون اخلاق یہ نہیں بنا سکتا، کہ ہمارے افعال کا مادہ کیا ہونا چاہیے، وہ محض صورت کے بارے میں رہنمائی کرتا ہے۔ لیکن خالی صورت بلا کسی مادہ کے، محض ایک عام قانون ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ قانون اخلاق اس سے زیادہ کچھ نہیں بنا سکتا، کہ بس ہر کو قانون کے مطابق چلنا چاہئے۔ اور قانون کے مطابق چلنے کے صرف یہ معنی ہیں، کہ افعال میں باہم ایک خاص توازن و استواری ملحوظ رکھنی چاہئے، یعنی جن اصول پر ہم عمل کریں وہ ایسے ہوں، کہ خود کو زندگی بھر اُن سے بٹنا نہ پڑے، اور دوسروں کی زندگی پر بھی ہم اُن سے حکم لگا سکیں۔ اس طرح ہر و اخلاقی حکم جس شے پر مشتمل ہو سکتا ہے اس کے متعلق کینٹ جس قاعدہ پر پہنچا ہے، وہ یہ ہے کہ ہم نہ صرف ایسے اصول پر چلو جس کے عالمگیر قانون ہو سکیں، بلکہ وہ اس نے اس قاعدہ کے استعمال کی توضیح وعدہ شکنی کی مثال سے کی ہے۔ وعدہ توڑنا خطا ہے، اسلئے کہ یہ ایک ایسا فعل ہے، جسکو عالمگیر نہیں بنایا جاسکتا۔ کیونکہ اگر یہ عالمگیر قاعدہ بن جائے، کہ جو آدمی جب چاہے اپنا وعدہ توڑ دے سکتا ہے، تو وعدوں کا اعتبار ہی اٹھ جائیگا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ وعدہ کرنا بند ہو جائیگا۔ اور جب وعدہ کرنا بند ہو گیا تو وہ توڑا بھی نہیں جاسکتا۔ لہذا یہ ناممکن ہے، کہ ہر شخص وعدہ توڑ سکے، اور جب ہر شخص نہیں توڑ سکتا، تو اس کا توڑنا ہر شخص کے لئے غلط کاری ہوگی۔ یعنی غلط کاری کی حقیقت استثنائے۔

اسی طریقہ سے یہ بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، کہ عالمگیر خود کشی، عالمگیر دروغ گوئی، یا عالمگیر طور پر ہر شخص کی مصیبت سے ہر شخص کا بے تعلق زمینہ تک اسی طرح مستلزم تناقض ہے۔

۱۷۔ "الطبیات اخلاق" سکن ۲۔

۱۸۔ لیکن حقیقت میں اس کا اثبات مشکل ہے۔ کینٹ کی دلیل انوکھی ضرور ہے، مگر تنقیح بخش بالکل نہیں۔

دونوں کا فرق سمجھنے کے لئے چوری کی مثال کو لو۔ اول الذکر تعبیر کی بنا پر چوری کی تمام صورتیں بلا استثنا مذموم ہوں گی، کیونکہ چوری کے اصول کو عالمگیر نہیں بنایا جاسکتا۔ مثالاً دو سری تعبیر کے، اگر اس کی رو سے جب چوری کی ترغیب کا کوئی موقع پیش آوے، تو ہر خزانہ صورت میں یہ سوچنا پڑے گا، کہ ان مخصوص حالات کے اندر جو شخص بھی ہو، اس کی نسبت عالمگیر طور پر یہ چاہنا یا ارادہ کرنا ممکن ہے یا نہیں، کہ ہاں ایسے حالات میں وہ چوری کا مجاز ہے۔ پہلے معنی کے مطابق چوری کسی حالت میں بھی روا نہ ہوگی، دوسرے معنی کے مطابق ممکن ہے کہ بعض صورتوں میں جائز ہو جائے۔

اب اگر ہم پہلے مفہوم کو لیں، جیسا کہ خود کینٹ نے کیا ہے، تو یہ اصل محض صوری اصل رہ جاتا ہے جس سے کردار کے کسی خاص مادی واقعہ پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اور اگر لگایا جاسکتا ہے، تو صرف اس صورت میں کہ پہلے ہم کسی خاص مادی واقعہ کو مان لیں۔ مثلاً یہ ثابت کرنے کے لئے کہ چوری مستلزم تناقض ہے، پہلے ہکو ملک کا وجود مان لینا پڑے گا۔ اگر ہم حق ملک کو تسلیم کرتے ہیں، تو کسی دوسرے کی حلوک شئی کو لے لینا، یقیناً اس کے منافی ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص اس کا منکر ہو، تو اس کے فعل سرقہ میں کوئی تناقض نہ ہوگا۔ لہذا کینٹ کے اصول کو عمل میں لانے کے لئے پہلے یہ جاننا ضروری ہوگا کہ کن کن باتوں کے فرض کرنے کا ہم حق رکھتے ہیں۔ ورنہ مشکل ہی سے کوئی ایسا فعل

لے کینٹ کو اپنے نظریہ کے اس نقص کی کچھ نہ کچھ خبر تھی، چنانچہ بعد میں اس نے ایجابی فرائض اخلاق کو اس دو گونہ غایت سے مستبعد کرنا چاہا تھا، کہ ہم پر اپنی تکمیل اور دوسروں کی مسرت دونوں چیزیں واجب ہیں و نیز اس کے لئے اصول قانون و چورس پر ڈونس، سے بھی اس نے کام لیا ہے (دیکھو "ایڈٹ"، صفحہ ۲۶ تا صفحہ ۳۰۲) اس طرح فرائض کا ایجابی حصہ بڑی حد تک "افادیت" سے ماخوذ ہوگا، اور عقل اخلاق کا کام صرف توافق پر زور دینا ہے۔ کینٹ کا یہ نظریہ حل کے لوگوں میں قریب قریب سبھوک کے نظریہ سے مل جاتا ہے۔ دیکھو آگے باب ۴۔ لیکن جب عادت دوسرے مباحث کی طرح، اس بحث میں بھی کینٹ نے اپنے نظریہ کے مختلف پھلوں کو الگ ہی الگ رکھا ہے، باہم ربط دینے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ دیکھو "کینٹ کا فلسفہ انتقادی" مضافہ کیرڈ کتاب دوم باب ۶۶۔

باب
فصل سوم

نکلے گا جسکو مستلزم تناقض و منافات نہ ثابت کیا جاسکتا ہو مثلاً مصیبت میں کسی کی عانت اور اخلاقی اصلاح کی کوشش و توجہ میں تفرق کے بقدر کام میں سب مستلزم منافات کہے جاسکتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی شخص کا من کو انجام دینے لگے، پھر کسی کے لئے بھی ان کا راز نہ دینی نہ رہ جائے گا۔ ان کی ضرورت سے زیادہ ہوتی ہے، کہ علی العموم لوگ ان سے غفلت برتتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں اور چیزوں یا وعدہ شکنی کے بائین، جو فرق ہے۔ صرف یہ ہے کہ ایک صنف میں اخلاقی فرض کے ساقط ہو جانے سے، جو نتیجہ نکلتا ہے، مصیبت یا بدعتی کا استیصال، دیندہ یہ ہوتا ہے، اور دوسری صنف کی صورتوں میں، جو نتیجہ (یعنی ملک و مواجدہ) استیصال، سقوط فرض سے نکلتا ہے، وہ ناپسندیدہ خیال کیا جاتا ہے۔ مگر جب ہم یہ سوال کرتے ہیں، کہ ایک نتیجہ پسندیدہ اور دوسرے ناپسندیدہ کیوں خیال کیا جاتا ہے، تو کیٹس کے نقطہ نظر سے اس کا کوئی جواب نہیں۔

کیٹس کے اصول سے ہرکو صرف یہ معلوم ہو سکتا ہے، کہ اگر کسی کردار کو ہم عام طور پر صائب تسلیم کر لیں، تو اپنی ذات کو اس سے مستثنیٰ نہیں کر سکتے۔

اور اگر کیٹس کے اصول کے مذکورہ بالا دو ممکن مضامیم میں سے ہر ثانی الذکر مفہوم کو اختیار کریں، تو اس سے اتنا کام بھی نہیں نکل سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ کہنا، کہ ہرکو ہمیشہ وہ کام کرنا چاہئے، جسکی نسبت ہم یہ چاہ سکتے ہوں، کہ بہ شخص حبیب ہمارے بہت سے فتنوں حالات میں ہو، تو ایسا ہی کہے صرف یہ معنی رکھے گا، کہ ہم جس کام کو پسند کرتے ہیں، وہی کرنا چاہئے۔ اسلئے کہ جب آدمی اپنے کسی فعل کو پسند کرتا ہے، تو وہ فی الواقع ارادہ کرتا یا چاہتا ہے، کہ ان حالات میں دوسرے کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے۔ لہذا اس اصول سے کردار کا کوئی قاعدہ نہیں مستنبط ہو سکتا۔ یہ ہرکو سمجھ محض اسی فہم عام کے نظریہ اخلاق پر ٹوٹا دیتا ہے۔

لہذا کیٹس کا ارادہ محض "جو سدا ایک صوری اصول ہے، اور کسی خاص شے پر دلالت نہیں کرتا، بقول جیکوٹی کے ایک ایسا ارادہ ہے، جو کسی بات کا ارادہ نہیں کرتا،"

لہذا وہ خیالات سے دوچار کرتا ہے۔ دیکھو، پروڈالما شیعہ کیٹس کے نظریہ اخلاق کی یہ قیامت، اس کی فلسفیانہ عظمت کا نتیجہ ہے۔

۳۵۔ دیکھو، کیٹس کا فلسفہ انتہائی، ۱۰، منصف کہتا ہے، ص ۱۶، نوٹ نوٹ۔

تشد (۲۰-۱۳)

کینٹ کے اصول پر صرف یہی اعتراض نہیں وارد ہوتا کہ وہ محض

صورۃ ہے، بلکہ اس سے جو ضابطہ اخلاق وجود میں آتا ہے، وہ

بہتر سے بہتر انسانوں کے حاسہ اخلاق کا جو اقتضا ہو سکتا ہے، اس سے بھی کہیں زیادہ

سخت ہے۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ حاسہ اخلاق خود ناقص ہے، لہذا اس قسم کے اعتراض

سے کوئی تباحث نہیں لازم آتی۔ لیکن کسی نظام اخلاق کا حاسہ اخلاق کے منافی ہونا، مجموعی

حیثیت سے خود ایک ایسا بین نقص ہے، جو دوسرے اعتراضات کے ساتھ مل کر

اس کو یقیناً برباد کر دے سکتا ہے۔ بہر کیف جن وجوہ کی بنا پر کینٹ کا نظام ضرورت

سے زیادہ سخت تشدد آمیز ہو گیا ہے، وہ وہ ہیں۔

«الف» ایک تو یہ کہ کینٹ کے خیال کے بموجب کوئی کردار جو جذبہ احساس پر مبنی

ہے نیک ہو ہی نہیں سکتا۔ اس کے نزدیک انسانی کردار صرف اسی حد تک خیر و صائب

ہے جب جس حد تک اس کی بنیاد عقل اخلاق پر ہے، اور عقل اخلاق محض ایک صورۃ

اصول ہے، سیکو فطرت بشری کے جذبات سے کوئی سروکار نہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے،

کہ لوگ علی العموم جس کردار کی زیادہ تعریف کرتے ہیں، وہ وہی ہوتا ہے، جسکا ترجمہ

مشورۃ عقل کے بجائے جذباتی محبت ہو بقول ورتو سوتے کے کہ۔

لہٰذا اگر نہ علمائے اخلاق، سادہ آدمی، کے خیالات کا بہت حوالہ دیتے ہیں۔ لیکن اخلاقی سوالات میں

ان خیالات کا اعتبار بہت کچھ اس سادہ آدمی کی سمجھ پر مبنی ہے۔

یہ آگے چل کر باب ۵، ٹکو معلوم ہوگا، کہ بہت ہی کم مصنفین اخلاق ایسے ہیں جو نوع انسان کے

ترقی یافتہ حاسہ اخلاق کے خلاف جانیکے لئے تیار ہوں۔ اور خود کینٹ بھی یقیناً اسپرٹیا نہیں۔

یہ کینٹ کے نقطہ نظر کی ایک عمدہ مثال «Religio Medici» میں سربراہی کا

یہ اعلان ہے، کہ ا میں اپنے بھائی کو خیرات اس کی ہموک رفع کرنے کی خاطر نہیں دیتا، بلکہ

محض خدا کا ایک حکم سچا لانے کی غرض سے ایسا کرتا ہوں، اب اس خیال کا تعالیٰ تم اس

خلاق دوست آدمی کے خیال سے کرو جو لوگوں کو محض محبت و ہمدردی کی بنا پر فائدہ پہنچاتا ہے،

تو ملائیہ نظر آئے گا، کہ دوسرا خیال پہلے خیال سے کہیں زیادہ اعلیٰ ارفع ہے بلکہ یہ کہنا ذرا بھی مبالغہ نہ ہوگا

کہ اس قسم کی صدقوں میں آدمی کا فعل جس قدر زیادہ محبت پر مبنی اور ادائے فرض کے خشک احساس

سے دور ہو، اسی قدر زیادہ بہتر و متحسن ہوگا۔ لیکن پہلا اگلا ماشیہ دیکھو۔

باب
نفس سوم

”اس کی سب سے بڑی بات یہ ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کی مدد سے ہم اپنے آپ کو بہتر بناسکتے ہیں۔ اور یہ ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کی مدد سے ہم اپنے آپ کو بہتر بناسکتے ہیں۔“

لیکن یہ کیسٹ کے بارے میں ایک اور بات ہے۔ اس کی اصل غلطی یہ ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کی مدد سے ہم اپنے آپ کو بہتر بناسکتے ہیں۔ اور یہ ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جس کی مدد سے ہم اپنے آپ کو بہتر بناسکتے ہیں۔“

”میں اپنے دوستوں کی خدمت میں آتا ہوں۔ لیکن اس میں میری عزت کم ہوتی ہے۔“

اس کو جواب دیتے ہیں کہ

”اس میں کوئی بات نہیں ہے۔ اس کی عزت کم ہوتی ہے۔“

غیرت کہ وہ جب کہ ایک عزت کے ساتھ قانون اخلاق کے فرض کو بے یار و مددگار کرے گا۔“

اس میں شک نہیں کہ یہ جواب ہم سے زیادہ مناسب اور مزید ہے۔ اس لیے کہ کیسٹ غارت

لیوٹر نے اس خیال کو اور بھی زیادہ فلسفیانہ انداز سے ادا کیا ہے۔ اپنی کتاب 'und Wurd' میں لکھتا ہے کہ

"Lieber Anmuth" میں لکھتا ہے کہ وہ آدمی لذت کو فرض کے ساتھ نہ صرف جمع کر سکتا

ہے بلکہ بھی جمع کر سکتا ہے۔ اس کی عقل کی اطاعت میں اظہار آنا چاہیے۔“

اس میں شک نہیں کہ اس سب کیسٹ کے پیش کردہ اصول کے خلاف انتہائی ہندی کی دوسری مدد پڑھنا

آسانی کے ساتھ پہنچا دیا جاسکتا ہے۔ اور اس صورت میں غالباً کیسٹ کی انتہائی ہندی کی غلط فہم ثابت

ہوگی۔ مثلاً اس باب کا مد سے زیادہ دل پیارا ان کے جذباتی شغف کی بنا پر باہر نہیں ہو سکتا۔ زیادہ

سے زیادہ ہر جگہ پر لکھتے ہیں کہ یہ ہے کہ فرض فرض شناس کے ساتھ کہ عزت و شغف کا بندہ ہر جگہ

ہو تو آدمی اپنے فرض کو زیادہ دھڑلے سے انجام دے سکتا ہے۔ اور عزت کے ساتھ فرض ادا کیا

جائے۔ اس کے فرض ہو سکتے ہیں کوئی غراب نہیں واقع ہو سکتی۔ بلکہ اعلیٰ فرض جو عزت کو مستحکم ہوتے ہیں،

و تو ہم عزت کے ساتھ جمع ہی نہیں ہو سکتے۔ اور فرض تمام قانون کا خیال ان کو کاٹھ نہیں ادا کر سکتا۔

دیکھو کیسٹ کی انھیں یہ غلط فہمی کہ کتاب ۲۔ باب ۵ نیز ۱۰ پر کتاب اول کا باب ۳ منظرہ دیکھو۔

فرض ہوتا ہے۔ اور وہ بھی نسل انسانی ہی کے کسی فائدہ کے لئے۔

لہذا معلوم ہوا کہ اس معنی میں کینٹ کا اصول ضرورت سے زیادہ سخت اور تشدد آمیز ہے۔ لیکن اگر دوسرے معنی لئے جائیں تو تو یہ حد سے زیادہ ست اور ڈھیلہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہر وہ شئی جائز ہو جائے گی، جس کے عالمگیر ہونے کو ہم اپنے مخصوص حالات کی قید کے ساتھ چاہ سکتے ہیں، اور اس میں تمام دنیا کے افعال آجاتے ہیں۔ بجز ان کے، جنکے لئے سرے سے کوئی بھی عقلی حیلہ نہ مل سکتا ہو۔

۱۰۔ کینٹ کے اصول تنقید بالا سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے، کہ کینٹ کا اصول سراسر بے معنی ہے۔ بلکہ ایک معنی کر کے کسی فعل کے صواب و خطا کی جانچ کی یہ سوال پوری کسوٹی ہے، کہ اس کو برابر بنانا جاسکتا

ہے، یا نہیں۔ اس لحاظ سے اخلاقی فعل ذہنی حیات کے مشابہ ہے۔ کیونکہ استواری کے ساتھ نہ تو ذہنی یا فکری غلطی کو شروع سے آخر تک تباہ جاسکتا ہے، اور نہ گناہ کو۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں محض صوبہ ہی استواری یا توافق کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہم کسی خیال پر، جب تک تنہا ہی خیال پیش نظر ہے، استواری کے ساتھ قائم رہ سکتے ہیں۔ اسکی غلطی و ناہمواری صرف اس وقت واضح ہوتی ہے، جب ہم اسکو مجموعی نظام عالم کے ساتھ ملے چلنا چاہتے ہیں۔ یہی حال حیات اخلاق کا ہے، کہ ایک غلط اصول عمل کو، جب تک صرف اسی پر اور اسکے قریبی نتائج پر نظر ہے۔ ہم استواری کے ساتھ بناہ سکتے ہیں، بلکہ یہ تک چاہ سکتے ہیں کہ دوسرے بھی ایسا ہی کریں۔ لیکن جیسے ہی ہم اس سے آگے بڑھتے ہیں، اور مجموعی نظام حیات سے اسکو ملاستے ہیں،

لہٰذا ایک بد معلول آدمی اپنی بد اعمالی کو۔ کہہ جائز کہہ سکتا ہے۔ کہ وہ اس اصول پر کاربند ہے، کہ ایک ہوشیار آدمی کو احمق آدمی کے دھوکا دینے کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ اگر اسکو خود اپنی ہوشیاری پر کامل اتکا ہے، تو وہ اس اصول کے عالمگیر ہونے کو آسانی سے چاہ سکتا ہے، اور ساتھ ہی صرف اس مذکورہ بالا قید کے ماتحت و دوسرے کے حقوق کی حرمت کے عام اصول کا بھی قائم رہ سکتا ہے۔

یہ خود اس نظام حیات پر بحث نہ کہ ہوگی۔ آگے چل کر ہم کو معلوم ہوگا کہ زندگی ایک ارتقا دہ ہے۔ لہٰذا یہ مکمل نظام کی صورت میں ہمارے سامنے کبھی موجود نہیں ہو سکتی، اور جس شئی کے ساتھ تطابق و استواری ہو کر قائم رکھنی ہے وہ اسی نمودار تقاضا کا خیال ہے۔

پروفیسر ڈیوئی نے "اخلاق اخلاقیات" صفحہ ۱۱۱ میں لکھا ہے، "کینٹ کا نظام غرض
 ضروری اخلاقیات" کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور ایسا "نظریہ ہے، جسکی رو سے خیر
 نہ صرف خود ارادہ میں محدود ہے، بلکہ اس ارادہ کو کسی غایت و مراد سے (یعنی جسکا ارادہ
 کیا جاتا ہو) قطعاً کوئی تعلق نہیں ہے" "مسٹر میورٹ نے "اخلاقیات اخلاقیات"
 صفحہ ۱۱۱ بھی بریکلی اور ڈیوئی دونوں کے حوالہ کے ساتھ، کینٹ کے نظریہ کی فریاد
 یہی تعبیر کی ہے۔ لیکن بریکلی نے اس نظریہ کا افادیت سے جو مقابلہ کیا تھا، اس میں
 میورٹ نے دلانتہا پسندی سے کام لیا ہے۔ حتیٰ، کینٹ کے خیال اخیر بریکلی تعبیر کیلئے
 اس نے "غایت بصورت اشیا بنفس" کا عنوان اختیار کیا ہے۔ جو میرے نزدیک
 مبالغہ ہے۔ کینٹ کا یہ خیال بے شک تھا، کہ ہکوا اپنا فرض خالص قانون عقل کی پیروی
 میں ادا کرنا چاہئے، نہ کہ کسی لذت کی امید سے، لیکن جہان تک میں سمجھتا ہوں، اس نے
 یہ کٹائی نہ بھی نہیں کہا ہے، کہ لذت کی خواہ مخواہ صدام موجودگی کوئی فضیلت ہے۔
 بلکہ بخلاف اسکے، گو وہ یہ تو نہیں سمجھتا، کہ مسرت غلبی نیکی کا راجی کا براہ راست مقصد
 ہونا چاہئے، تاہم یہ یقیناً ہے، کہ انسان کے لئے کامل خیر برتر وہی ہے، جس میں نیکی و
 مسرت دونوں شامل ہوں، (البتہ مسرت کو نیکی کے ماتحت رہنا چاہئے)۔ بلکہ وہ تو
 یہاں تک گیا ہے، کہ اگر ہمارے پاس یہ یقین کرنے کے وجہ نہ موجود ہوں، کہ بالآخر
 نیکی و مسرت دونوں متحد ہو جاتے ہیں، تو اخلاق کی بنیاد ہی منہدم ہو جائیگی۔ چنانچہ
 لکھا ہے، کہ "ہمارے علی راس الفضائل میں، یعنی جسکو ہمارا ارادہ پورا کر سکتا ہے، نیکی
 و مسرت دونوں طرح لزوماً آمیز ہیں، کہ خالص عقل علی ایک کو دوسرے کے ساتھ ملائے
 بغیر فرض ہی نہیں کر سکتی اب اس لزومی آمیزش و ترکیب کی (جیسا کہ ہر ترکیب میں ہوتا ہے)
 وہی صورتیں ممکن ہیں، تحلیلی یا ترکیبی۔ یہ تو معلوم ہو چکا ہے، کہ تحلیلی نہیں ہو سکتا بلکہ
 ترکیبی ہوگا، ترکیبی میں بھی یا تخصیص تعلیلی (یعنی علت معلول کا علاقہ لزوم)، کیونکہ اسکا تعلق
 علی خیر، یعنی ایسی خیر سے ہے، جو عمل کے ذریعہ سے ممکن ہے۔ لہذا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے،

۱۔ "انتقاد علی عقلی" (Critique of Practical Reason) حصہ اول - یک

باب، فصل ۱ - کینٹ کی "نظریہ اخلاقیات" ترجمہ ایبٹ - تیراڈیشن صفحہ ۲۰۹ -

۲۔ یعنی براہ راست نہ مسرت نیکی میں داخل ہے اور نہ نیکی مسرت میں۔

کہ آخر میں جا کر یہ دونوں ایک ہو جاتی ہیں، تو خود اخلاق ہی کا استیصال ہو جائے گا۔ کیونکہ اخلاق کی بنیاد اقتضا و عقل پر ہے، اور حصولِ راسل الفضائل کا امکان بھی عقل ہی کا ایک اقتضا ہے۔ اگر ثانی الذکر اقتضا و ہم دھام خیالی ہے، تو اول الذکر بھی باطل ہو جائے گا۔ کینٹ نے اس اشکال کو جو خدا کے فرض سے حل کیا ہے، جو اسکے نزدیک امکانِ راسل الفضائل کی لازمی شرط ہے۔

بہر حال اس سے اتنا معلوم ہو جاتا ہے، کہ کینٹ انیارس نفس کو مقصد نہیں سمجھتا۔ بلکہ اصل یہ ہے کہ علماء اخلاق کا کوئی سنجیدہ گروہ بھی ایسا نہیں کہ انیارس نفس کو مقصد قرار دیتا ہو۔ پیٹھم نے بے شک دم از کم و دان کی تعبیر کے مطابق، اپنے نظریۂ افادیت کا مقابلہ ناسکی اصول سے کیا ہے، اور اس اصول کی نسبت لکھا ہے، کہ "جو لوگ اسکے پیرو ہیں وہ لذات کو سخت نفرت و وہشت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ لباسِ لطف و لذت کی ہر چیز کو مکروہ اور گناہ خیال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اخلاق کی بنیاد ترک لذات پر ہے، اور نیکی نام ہے نفس کشی کا۔ مختصر یہ کہ فائین افادیت کے برعکس وہ ہر ایسی چیز کو مروج سمجھتے ہیں جو سرت کو گھٹاتی ہے، اور ہر ایسی چیز کو مذموم جانتے ہیں جو اسکو بڑھاتی ہے۔" لیکن یہ تعبیر کینٹ کے اصول پر کسی طرح نہیں صادق آتی، نہ بعض انتہا پسند کلمہ کے نکال دینے کے

۱۔ اس مسئلہ پر کینٹ و جٹلر کا توار و خیال قابلِ لحاظ ہے، دیکھو جوگ کی تاریخ اخلاقیات "صفحات ۱۹۵-۱۹۶۔ لیکن جٹلر کی نسبت کینٹ نے اس دشواری کو بہت زیادہ تعین و تعمق کے ساتھ بیان کیا ہے۔ نیز کینٹ نے اسکے حل کی جو کوشش کی ہے، وہ بھی بہت زیادہ عمیق انتظری پر مبنی ہے۔

سکشن ۵۔ رابٹ صفحہ ۲۲۱۔

۲۔ کینٹ

۳۔ نظریۂ قانون سازی (Theory of Legislation) باب ۲۔ نیز اصول اخلاق و قانون سازی (Principles of Morals & Legislation)

۴۔ جے تھو۔ Methodology of Pure Practical Reason (مبصر آریٹ صفحہ ۵۲)۔ لیکن قرینہ مقام سے صاف معلوم ہوتا ہے، کہ اس کا مقصد صرف یہ ہے، کہ انیارس غلوں سے بچنے کا پتہ لگتا ہے۔

میں جواب دیا ہے۔ اس میں اُس نے تسلیم کیا ہے کہ ایک کامل نیکو کار آدمی نیک کاموں کا عاشق ہوتا ہے، اور انگوذات کے ساتھ انجام دیتا ہے۔ لیکن اس عشق و محبت اور لذت کو وہ احساسِ فرض کا محض نتیجہ سمجھتا ہے جو احساسِ فرض کی ماتحتی میں کام کرتا ہے، اسکو بعد کو تبدیلِ ادا کے فرض میں لذت ملنے لگتی ہے۔ اس اعتراف سے اعتراضات کے زیادہ سخت حتمہ کی توجہ فراغت ہو جاتی ہے، لیکن قانونِ عقل اور جذباتِ محبت کے مابین ہلک دوئی اب بھی قائم رہتی ہے۔ یعنی اچھی سیرت کے بجائے محض اچھے اسرارہ پر زور دینے کا نقص ہر حال باقی رہ جاتا ہے۔ دیکھو اوپر کتابِ اول باب نمبر ۲۷۔

باب چہام

معیار بہ صورتِ مسرت

۱۔ تمہید۔ کینٹ کے حکم علی الاطلاق کا نقص تو اوپر کے باب میں معلوم ہو چکا۔ اس کا مدعا صرف یہ تھا، کہ ہم کو اپنے افعال پر شخصی و انفرادی نقطہ نظر سے حکم نہ لگانا چاہیے، بلکہ یہ دیکھنا چاہیے، کہ وہ عالمگیر بنائے جاسکتے ہیں، یا نہیں، اور اسی عالمگیر نقطہ نظر یا نفسِ کلی کے مطابق عمل کرنا چاہیے۔ یہ اصول محض صورت ہی صورت ہے اب دیکھنا ہے کہ اس صورت کا مادہ دیہیوں کی کیا ہو سکتا ہے، یعنی اس نفسِ کلی

۲۔ خصوصیت کے ساتھ جو بات یاد رکھنے والی ہے، وہ یہ ہے کہ کینٹ کا سارا زور اُس پر ہے کہ فرض کو رغبت کی بنا پر نہ ادا کرنا چاہیے، لیکن وہ اس کا ہرگز مدعی نہیں کہ ادائے فرض میں رغبت زبانی جانی چاہیے۔ لہذا اُس کو ناسکی کہنا بجا نہیں۔

۳۔ محض صورت ہی صورت ہونے کے یہ معنی نہیں، کہ میں اس کی عملی اہمیت کا منکر ہوں۔ بلکہ عملی زندگی میں ہم برابر اپنے اور دوسروں کے افعال پر بعض ایسے معیاروں کی رو سے حکم لگایا کرتے ہیں، جو عالمگیر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے، اور کینٹ کا اصول اس خطرناک غلطی سے ہم کو بچا سکتا ہے۔ برائے کتاب

American Common wealth
(مجھو صورتِ امریکہ)

اس سوال کی ماہیت اس کے ایک جواب سے امید ہے کہ اچھی طرح واضح ہو جائیگی۔ یہ تو ایک کہلی ہوئی بات ہے، کہ بعض عوامل زیادہ محیط و وسیع تر ہوتے ہیں۔ مثلاً جو شخص اپنے افعال میں اپنی ذات کے بجائے اپنی قوم کی مسرت کا لحاظ رکھتا ہے، اسکا نقطہ نظر اس آدمی سے وسیع تر ہوتا ہے اور جو شخص ذاتی مسرت کا خیال کرتا ہے، جبکہ چارے افعال کا نقطہ نظر تنگ ہوگا، اسی قدر ان میں تناقض و منافات واقع ہوگا۔ اگر ہمارے کسی فعل کا عالم محض ذاتی ہے، تو اس وقت کے گزرنیکے ساتھ یہ عالم بھی فنا ہو جائیگا، اور بعد کو جس عالم کی انتہی میں ہمارا دوسرا فعل صادر ہوگا، وہ اس سے مختلف اور بہت ممکن ہے کہ متناقض ہو۔ بخلاف اس کے اگر ہمارے افعال کا عالم وسیع و محیط ہو، تو ہم اپنے نقطہ نظر کو زندگی بھر بلا ارتکاب تناقض قائم رکھ سکتے ہیں۔ اور دوسرے کے افعال پر بھی اس سے حکم لگا سکتے ہیں۔ لہذا اس معنی کر کے ایک وسیع تر عالم کو اعلیٰ و بہتر بھی سمجھا جاسکتا ہے، کیونکہ اس سے چارے افعال میں توازن و ہموار می قائم رہتی ہے اس سے ہم کو ایک حد تک تو معلوم ہو گیا، کہ ایک عالم دوسرے عالم سے کیوں بہتر یا اعلیٰ خیال کیا جاتا ہے۔ تاہم ابھی پوری طرح بات صاف نہیں ہوئی ہے۔ اسلئے کہ بعض اوقات جس عالم کو کسی دوسرے عالم پر ترجیح دیجاتی ہے، وہ اس سے وسیع تر نہیں نظر آتا۔ ان صورتوں میں وجہ ترجیح کیا ہوتی ہے، اس پر ہم آگے چل کر غور کریں گے۔ اصل مسئلہ کی نوعیت کو سمجھنے کے لئے اس ایک ظاہری وجہ ترجیح کا بیان کر دینا مناسب تھا۔ ظاہری اس سس لئے کہ بعد کو اس کی تعلیط کرنا پڑیگی۔ مگر اخلاقیات ایک ایسا مضمون ہے، کہ جس میں غلط نظریات بھی بار بار قیام پاتے ہی مفید علم ہوتے ہیں، جب تک صحیح ہے۔

۳۔ تشفی خواہش | جب کسی خواہش کا مقصد پورا ہو جاتا ہے، تو اس کی تشفی ہو جاتی ہے، اور اس تشفی سے ایک خوشگوار احساس پیدا ہوتا ہے، جسکو لطف، لذت یا مسرت کا احساس کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ مقصد نہیں پورا ہوتا، تو تکلیف و الم یا بے لطفی کا ناگوار احساس پیدا ہوتا ہے۔ اب اگر ہمارا عالم عمل وسیع ہے، یعنی ان خواہشوں کو محیط ہے، جس کا ہماری زندگی میں برابر اعادہ ہوتا رہتا ہے، تو اسکے مطابق عمل کرنے سے ہماری خواہشوں کی زیادہ کثرت کے ساتھ تشفی ہوتی رہیگی اور لذت کے احساسات زیادہ ہوں گے۔

نام اخلاقیات بھی ہے، لیکن یہ نام نہایت ہی ناموزوں ہے۔

پہلے اخلاقیاتی لذتیں اکثر نفسیاتی لذتیں بھی ہوتے تھے، لیکن اب نفسیاتی لذتیں کا خیال تقریباً بالکل متروک ہو گیا ہے۔ ایفونی لذتیں بھی اب عام طور پر متروک ہیں۔ اس کے اصلی ماننے والے درحقیقت پرانے زمانے کے سیرینیہ یا پیروان یا اسکراٹیا ہوتے تھے۔ موجودہ زمانہ کے بعض مصنفین مثلاً ہنٹنم و مل نے ایفونی اور عمومی لذت کے فرق کو صاف طور پر قائم نہیں رکھا، اور گو اصلاً یہ لوگ بھی صرف عمومی لذت کے حامی ہیں لیکن اس فرق کو نہ قائم رکھنے سے قدرۃً بسا اوقات ایسا نظر آتا ہے کہ ایفونی لذت کے قائل ہیں۔ طلبہ کو مختلف اصنافِ لذتیں کے ان فرقوں کو اچھی طرح ذہن نشین رکھنا چاہیے، ورنہ شدید غلط بحث واقع ہوگا۔ نفسیاتی لذتیں پر تو کتابِ اول میں بحث ہو چکی ہے۔ اس کا مقصد صرف بیان مانع ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے اخلاقیاتی لذت میں افعال کی اُس قیمت سے بحث ہوتی ہے جس کی بنا پر ایک فعل کو دوسرے پر ترجیح دینی چاہیے۔

۵۔ اخلاقیاتی لذتیں یہ تو معلوم ہی ہو چکا ہے، کہ نفسیاتی لذتیں کا نظریہ صحیح نہیں ہے۔ لیکن اخلاقیاتی لذتیں کا دار مدار نفسیاتی لذتیں کی محبت و عدم محبت پر نہیں ہے۔ بلکہ بقول ڈاکٹر سجوک کے ان دونوں کا اجتماع مشکل ہی

۱۸ دیکھو آگے فصل ۹

۱۹۰ دیکھو۔ نیز راز کی کتاب (سقراط اور سقراطی مذاہب) اور سر واقعہ، اتباع ایکوس و امیتابیہ (Stoics, Epicureans and Sceptics) پر پروفیسر ویلس نے ایکوٹیزم پر جو چھوٹی سی کتاب لکھی ہے، نہایت ہی دلچسپ ہے، اور ہر طالبِ علم کو پڑھنا چاہیے۔ پروفیسر ویلس کی Hedonistic Theories from Aristipus کا نظریہ لذت انڈر سیٹیوٹس تا اسپنسر، جسی نہایت ہی صاف دلچسپ ہے جو عام فہم ہونے کے ساتھ مستند بھی ہے۔ ۱۸۱ دیکھو اخلاقیات، کتاب اول، باب ۲۔

عبارت سے واضح ہو گا، وہ کہتا ہے، کہ ”جس طرح کسی شے کے قابل رویت یا تابیل سماعت (مرئی یا سمعی) ہونے کا صرف یہ ثبوت ہو سکتا ہے، کہ لوگ اس کو آٹھا دیکھتے یا سنتے ہیں، اسی طرح میرے نزدیک کسی چیز کے قابل خواہش ہونے کا بھی کامل ثبوت یہی ہو سکتا ہے۔“ کہ لوگ واقعا اس کی خواہش کرتے ہوں، بل نے یہ سمجھا کہ ”قابل خواہش“ کے وہی معنی ہیں، جو ”قابل رویت“، یا ”قابل سماعت“ (یعنی مرئی و سمعی) کے ہیں۔ حالانکہ مرئی و سمعی سے مراد صرف وہ چیز ہوتی ہے، جو دکھائی یا سنائی دے سکتی ہے، یعنی دیکھے یا سنے جانے کی استعداد و قابلیت رکھتی ہے، لیکن قابل خواہش سے مراد عام طور پر، وہ چیز نہیں ہوتی، جو خواہش کئے جانے کی صرف استعداد و صلاحیت رکھتی ہے۔ اس لئے کہ ایسی شکل ہی سے کوئی چیز ہو سکتی ہے۔ جو خواہش کی نفس استعداد ہی رکھتی ہو بلکہ ”قابل خواہش“ سے مراد یہ ہوتی ہے، کہ فلاں چیز عقلا سزاوار خواہش ہے، یعنی اس کی خواہش ہو کر ہی چاہئے۔ لذت یہ جب کہتے ہیں کہ قابل خواہش چیز صرف لذت ہے، تو اس کی مراد یہ ہوتی ہے، کہ یہی صرف ایک ایسی چیز ہے، جس کی ہلکو خواہش کرنی چاہئے۔ لیکن قابل خواہش کے الفاظ نے لوگوں کو اس گمراہی میں ڈال دیا، کہ اُن کو یہ بھی ثابت کرنا چاہئے، کہ لذت ہی صرف ایک ایسی شے ہے، جو خواہش کئے جانے کی نفس صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ خیال نفسیاتی لذتیت کا ہے، جو ملاحظہ غلط ہے۔ باقی پہلا خیال اخلاقیاتی لذتیت کا ہے، جس کی تحقیق ابھی باقی ہے۔ یہ تو سزاوار معلوم ہو چکا ہے، کہ اخلاقیاتی لذتیت کی دو قسمیں ہیں، ایغوی و عمومی۔ لیکن ان اقسام پر بحث کرنے سے پہلے نفس مقسم یعنی لذتیت کے عام و مشترک معنی کو صحیح طور سے سمجھ لینا مناسب ہو گا۔

لہٰذا اس میں جو مغالطہ ہے، اس کو منطق میں ”مغالطہ مبارکہ“ کہتے ہیں۔ دیکھو و ہاٹلی کی ”کلا جیک“ صفحات ۱۱-۱۸، ڈیورس کی ”نظریۃ فکر“ (تھیوری آف تھوٹ) صفحہ ۲۷، ولٹن کی ”شیمول آف لاجک“، حصہ دوم صفحہ ۲۴۳-۲۴۴، جیون ”اسباق منطق“ صفحہ ۳۴۳-۳۴۴۔

(Elementary Lessons on Logic) بہت سے دوسرے لوگوں نے اس مغالطہ کو بالکل غلط سمجھا ہے۔

لذتوں پر زور دیتے ہیں۔ یعنی ثبات و پائیداری کا لحاظ نہیں رکھتے۔ اور اپیکورس کے پیروا کے بجائے زندگی بھر کی بحیثیت مجموعی مسرت کا لحاظ رکھنے کی تلقین کرتے ہیں۔ لیکن عیسائیت نے قربانی و انیارس نفس کی جو روح پیدا کر دی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے، کہ موجودہ دور میں اس خود غرضانہ لذتیت کا مشکل ہی سے کوئی وعودار ملے گا۔ صرف ہابس^۱ اور گسنڈی^۲ اس خیال کی طرف گئے ہیں، جنہوں نے اپنے نظریہ کی بنیاد نفسیاتی لذتیت پر رکھی ہے۔ اسپنوزا بھی ایک حد تک اسی کا قائل معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کی لذتیت ایک خاص مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے ماتحت ہے، جس پر یہاں بحث نہیں کی جا سکتی۔

ایضاً لذتیت ہمیشہ لوگوں کے اخلاقی شعور و احساس کیلئے ایک مکروہ خیال رہا ہے۔ تاہم بظاہر اس کی ایک معقول تعبیر بھی ممکن ہے، اور ڈاکٹر جھوک جیسا قریب العہد مصنف یہ مانتا ہے، کہ اخلاقیات کے کل نظام کا یہ ناگزیر و لازمی عنصر ہے۔ اس کی وجہ ظاہر ہے۔ کیونکہ یہ ایک مکمل ہوئی بات ہے، کہ جس مقصد کے بھی ہم طالب ہوں، اس کو یا قطعاً ہونا چاہیے جس سے کوئی نہ کوئی تشفی حاصل ہوتی ہو۔ اگر یہ سوال کیا جائے، کہ ہم فلاں مقصد کو کیوں حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو اس کا معقول جواب صرف یہ ہو سکتا ہے، کہ

ہابس کے خیال کی تفصیل کے لئے جھوک کی تالیف اخلاقیات، دیکھو صفحات ۱۶۳-۱۶۰۔ لیکن ساتھ ہی یہ خیال رکھنا چاہیے، جس کو جھوک نے اچھی طرح نہیں واضح کیا ہے، کہ ہابس کی ایونیٹ اس کی لذتیت سے بہت زیادہ قطعی ہے۔ حتیٰ کہ یہ بحث طلب ہے، کہ وہ صحیح معنی میں سرے سے لذتی خیال بھی کیا جاسکتا ہے یا نہیں، گو اس میں شک نہیں کہ مجموعی حیثیت سے اس کا جواب انبات ہی میں نظر آتا ہے۔ مقابلہ کے لئے دیکھو کروم رابرٹسن کی کتاب ”ہابس“ صفحہ ۱۳۔ ہلوتیس اور ہینڈلوی کو بھی ایونیٹ لذتیت میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ دیکھو نیکی کی تالیف اخلاق یورپ“ (اردو ترجمہ صفحہ ۱) لیکن ان لوگوں میں سے کوئی بھی لکا او ظالمن ایونیٹ نہیں قرار دیا جاسکتا۔ ہابس تک بالآخر ایک قانون عقل تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، جو ظالم و مظلوم رکھنے کا حکم کرتا ہے۔ دیکھو کروم رابرٹسن کی ”ہابس“ صفحہ ۱۲۔

دیکھو پرنسپل کیڑو کی کتاب ”اسپنوزا“ باب ۱۲ اور ۱۳۔ لیکن اسپنوزا کے نزدیک بترین مقصد لذت کے بجائے سعادت ہے۔ دیکھو اگے فصل ۹ (ج) اور باب ۵ فصل ۱۴۔

میں سوم

اس سے ہماری فطرت کے فلاں اقتضا کی تشفی ہوتی ہے، اور سب سے بڑی معقول جواب خود دیا جاسکتا ہے وہ صرف یہ ہو سکتا ہے، کہ اس سے ہماری فطرت کے سب سے اصلی و اساسی اقتضا کی تشفی ہوتی ہے۔ کہ اگر ہم یہ کہیں کہ فلاں مقصد کو ہم کسی خارجی وجہ مثلاً اپنے سے کسی برتر طاقت کے حکم کی بنا پر حاصل کرنا چاہتے ہیں، تو یہی سوال پیدا ہو گا تو برنارچی وجہ ہم پر کیوں موثر ہوتی ہے۔ باقی جس جواب کے بعد کسی مزید سوال کی گنجائش نہیں رہتی، وہ صرف وہی ہو سکتا ہے، جو ہماری فطرت کے کسی انتہائی اقتضا پر مبنی ہو۔ اب اگر یہ پوچھا جائے، کہ انتہائی اقتضا نہ فطرت کیا ہے تو اس کا بالکل قدرتی جواب یہ ہے کہ لذت۔

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ جواب بھی اسی گمراہ کن اہام پر مبنی ہے، جس کا سارا فلسفاتی لذتیت کی بحث میں ہو چکا ہے۔ یہ بالکل سچ ہے، کہ جو چیز ہمارے سے اقتضا سے فطرت کو پورا کرتی ہے، وہ یقیناً موجب لذت ہوگی، اور اس لئے اسکو مجازاً لذت سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، لیکن جو چیز ہمارے لئے موجب لذت ہوتی ہے، وہ ضروری نہیں، کہ خود ہماری ہی لذت ہو، بلکہ دوسروں کی لذت سے بھی ہکو لذت مل سکتی ہے، قوم و ملک کی فلاح و بھجودیا میں نیز کو ہم فرض خیال کرتے ہیں، اس کا ادا کرنا بھی باعث لذت ہو سکتا ہے یہ سب چیزیں اس معنی کر کے داخل لذت میں، کہ ان کے حصول سے لذت ملتی ہے۔ لیکن انہیں سے کوئی چیز بھی خود لذت یعنی خوشگوار احساس نہیں ہے۔ البتہ یہ احساس ان سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا یہ کہنا، کہ ہکو لذت کا طالب ہونا چاہئے اس کا ہم معنی نہیں ہے، کہ ہکو لذت کا طالب ہونا چاہئے۔

مگر ذرا کڑی سچائی کا خیال بھی ملتا ہے، کہ ”اگر ہم ٹھنڈے دل سے سوچیں“ دیکھ کر الفاظ میں، جس کا سچو کہنے اقتباس کیا ہے، تو بجز لذت کے اور کوئی چیز ایسی نہیں نظر آتی، جس کی طلب معقولیت پر مبنی ہو، یعنی جو ذات خود قابل خواہش و مرغوب ہو۔ اس سے بھر وہ یہ استدلال کرتا ہے کہ جب لذت ہی ایک قابل خواہش ہے، تو بڑی سے بڑی لذت سب سے زیادہ قابل خواہش شے ہوگی جس سے لائق

نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ نسبت شدید لذت کو ضعیف پر اور دیر پا کو عارضی پر ترجیح دینی چاہئے۔ نیز اسکا مزید استدلال یہ ہے، کہ جکولذتوں کا اندازہ یا حساب لگانے میں، گزشتہ اور آئندہ لذت کی قیمت بھی موجودہ ہی کے برابر رکھنی چاہئے۔ کیونکہ محض زمانہ کا فرق بذاتِ خود لذتوں کی قیمت میں کوئی فرق نہیں پیدا کر سکتا۔ بے شک یہ تمام استدلالات بدیہی میں۔ بشرطیکہ یہ مان لیا جائے، کہ قابلِ خواہش شے صرف لذت ہے۔ لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔

۸۔ عمومی لذتیت | عمومی لذتیت یا افادیت کا نظریہ یہ ہے، کہ ہمارا مقصد ساری نوع انسان یا تمام ذی حس مخلوقات کے لیے بڑی بڑی ممکن مسرت کا حصول ہونا چاہیے۔ اس نظریہ کے اکابر ائمہ منجم، جان اسٹورٹ مل اور برو فیئر سوگ میں۔ منجم نے اس کا جو ثبوت پیش کیا ہے، وہ کچھ زیادہ صاف نہیں ہے علاوہ بریں مل کا استدلال امید ہے، کہ اسکی ناپائیدگی کیلئے بھی کفایت کرے گا۔ مل نے اپنی کتاب "افادیت" کے چوتھے باب میں، اپنی دلیل کو اس طرح بیان کیا ہے، کہ "مسرت عامہ کے قابلِ خواہش ہونے پر یہی دلیل ہے، کہ ہر شخص اپنے لیے ممکن الحصول مسرت کی خواہش رکھتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا واقعہ ہے جو نہ صرف ہمارے نظریہ کا ممکن سے ممکن ثبوت ہے، بلکہ اس سے زیادہ کوئی اور ثبوت اس امر کے لئے درکار بھی نہیں ہو سکتا ہے، کہ مسرت خیر ہے، یعنی ہر شخص کی مسرت خود اس کے لئے خیر ہے، اور اسی لیے عمومی مسرت جملہ انسانوں کیلئے خیر ہے" اس کے بعد وہ ایک قدم اور آگے بڑھ کر یہ استدلال کرتا ہے کہ صرف مسرت ہی خیر ہے، اسکی دلیل یہی ہے جس کا پہلے ذکر گذر چکا، یعنی کسی شے کی خواہش اور اسکا لذت بخش ہونا ایک ہی حقیقت کے اظہار کے محض دو طریقے ہیں۔ مل کی اس دلیل میں

۱۔ "منافع اخلاقیات"، کتاب سوم، باب ۱۳، فصل ۳۔

۲۔ دیکھو اوپر فصل ۵ اور آگے فصل ۱۰۔

۳۔ سبجوگ کی "تاریخ اخلاقیات"، صفحات ۲۸۱-۲۸۵۔

جتنے ذرے مغالطات کا ارتکاب ہے ان کا ان چند لفظوں کی عبارت میں جو ...
 کام نہیں تھا۔ لفظ لذت کے ابہام اور قابل خواہش کے معنی کی قطعاً فہمی ...
 بحث پیدا ہوا ہے وہ ہکوا پر معلوم ہو چکا ہے جس سے کل کی اس کا پہلا ...
 ہی ہو جاتا ہے اب صرف اس مغالطہ کی پر وہ درسی رہ جاتی ہے جو اس دعوے میں ...
 ہے کہ "عمومی مسرت جملہ انسانوں کی مسرت دیا ان کے لئے خیر ہے اس میں ...
 منطلق میں "مغالطہ ترکیب" ہے۔ صورت استدلال یہ ہے کہ چونکہ میری لذتیں ...
 میرے لئے خیر ہیں، تمہاری لذتیں تمہارے لئے اور زید کی لذتیں زید کے لئے۔ لہذا میری لذتیں ...
 تمہاری لذتیں، زید کی لذتیں خیر ہیں، میرے بد اعتبار سے "زید کے لئے کل اس ...
 استدلال میں یہ حقیقت فراموش کر دئی کہ لذات اور اشخاص دونوں میں سے کسی کو بھی ...
 اس طرح چڑ کر مجموعہ واحد نہیں بنایا جاسکتا، یہ تو بالکل ایسا ہی ہو گا کہ ہرگز سہا پیوں میں ...
 سے ہر ایک کا قدر و ثمن کا ہے اس لئے چمکے سارے کا قدر و ثمن ہے۔ حالانکہ ایسا ...
 صرف اس وقت درست ہو سکتا ہے کہ سارے سہا پی تیلے اور ایک دوسرے کے ...
 سر پر کھڑے ہو جائیں۔ اسی طرح کل کی دلیل بھی اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے کہ تمام انسانی ...
 نفوس تہ ذرے جاکر مجموعہ واحد بنا دیئے جائیں۔ لیکن چونکہ "جملہ انسانوں" کو کوئی شخصیت ...
 واحدہ نہیں بنائی جاسکتی، اس لئے اسکے لئے کوئی تہ ذرے بھی نہیں ہو سکتی۔ خیر تو کسی ...
 شخص کی خیر ہونی چاہئے تھا

ڈاکٹر سچوک نے جو نبوت پیش کیا ہے، وہ نسبتاً کل کے نبوت سے زیادہ ...
 تشفی بخش ہے۔ اس کے نزدیک عمومی لذتیت بالکل اُسی بنیاد پر قائم ہے، ...
 جس پر انفعولی لذتیت مبنی ہے اس کے نزدیک یہ توانیت شدہ امر ہے کہ ...
 بذات خود جو چیز قابل خواہش ہے وہ صرف لذت ہے۔ لہذا ہمیشہ لذت ہی کو ...
 اختیار کرنا چاہئے۔ اور عقل کا تقاضا یہ ہے کہ اس اختیار میں ہر کسی کو رعایت ...
 سے کام نہ لینا چاہئے۔ ہمیشہ بڑی سے بڑی ممکن الحصول لذت کا انتخاب کرنا چاہئے

۱۔ بریل کی وہ مباحث اخلاقیات، صفحہ ۱۰۳

۲۔ "اسالیب اخلاقیات"، کتاب سوم، باب ۱۲، فصل ۳۔

ذاتی لذتوں کے اختیار و انتخاب میں، مستقبل کو حال کے برابر ہی وقعت دینی چاہئے۔ اسی طرح دوسروں کی لذتوں کو بھی اپنی ہی لذتوں کے برابر رکھنا چاہئے۔ اس دلیل سے شبہ ہوتا ہے، کہ ڈاکٹر سجوک الیوئی لذتیت کا استیصال کر کے عمومی لذتیت کو ثابت کرنا چاہتا ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے، جسکی وجہ معلوم کرنا آسان نہیں۔ بظاہر جو کچھ وجہ معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے، کہ بالذات جو شے خیر ہے، وہ خود ہماری لذت ہے، باقی دوسروں کی لذت کا اپنی لذت کے برابر سمجھنے کا علم ہوگا یا واسطہ یا ثانوی طور پر ہوتا ہے۔ جس سے امراول کا بطلان نہیں ہو سکتا۔ لہذا خیر برتر ہر نوع صرف ہماری ذاتی و انفرادی ہی لذت ٹھہرتی ہے۔ اس بنا پر ڈاکٹر سجوک کا خیال ہے کہ یہاں اقتضا سے عقل ایک طرح کی ثنویت یا تناقض کو مستلزم ہے۔ کیونکہ ایک طرف تو عقل اسکی مقتضی ہے، کہ ہم خود اپنی بڑی سے بڑی لذت کے طالب ہوں اور دوسری طرف وہ تمام جس مخلوقات کے لئے ہی بڑی سے بڑی لذت کی طلب کو ہمارا فرض قرار دیتی ہے۔ حالانکہ یہ دونوں چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے عقل کے ان دو مختلف احکام میں تعارض ہے۔ جسکو ڈاکٹر سجوک نے ”عقل عملی کی ثنویت“ سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن اگر خیال کچھ با وزن ہے، تو اس کو اور بھی آگے بڑھایا جاسکتا ہے، اور کہا جاسکتا ہے، کہ کسی خاص وقت کی بڑی سے بڑی لذت اور ساری زندگی کی بحیثیت مجموعی بڑی سے بڑی لذت میں بھی اس طرح کا تعارض ہے۔ کیونکہ بالذات یا اولاً جو لذت قابل خواہش معلوم ہوتی ہے، وہ وقتی ہی لذت ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں، کہ کسی وقتی بڑی سے بڑی لذت کی طلب بھی ہم پر اسی طرح واجب ہے جس طرح مجموعی زندگی کی بڑی سے بڑی لذت کی طلب فرض ہے۔ اس صورت میں لذتیت کی دو کے بجائے تین صورتیں ہو جاتی ہیں۔ یعنی ایکوئرس اور متبعم کے ساتھ سیرینہ کا خیال بھی داخل ہو جاتا ہے۔ لیکن لذتیت کے ان اصناف میں سے کسی کی بھی ترجیح یا معقولیت پر بحث کرنا لا حاصل ہے اس لئے کہ

۱۔ ولیمو ڈاکٹر سجوک کی ”اسالیب اخلاقیات“ آخری باب۔ پروفیسر کی جو بڑی مددک ڈاکٹر سجوک کا پیرو ہے۔ اس سلسلہ میں اس سے متفق نہیں ہے۔ دیکھو ”اسالیب اخلاقیات“ کے چوتھے ایڈیشن پرائس کی تنقید، جو ”بین الاقوامی جریڈ“ اخلاقیات (ڈاکٹر ۱۸۹۰ء) میں نکلی تھی۔

باب
فصل دوم

سبکی سب غلط فہمی پر مبنی ہیں۔

لذتیت عمومی کے متعلق دو باتیں قابل لحاظ ہیں۔ اولاً تو یہ کہ اس کا نام افادیت اس لیے پڑا کہ لوگ سمجھتے تھے کہ یہ طلب مفید کی تلقین کرتی ہے۔ لیکن تحقیق سے معلوم ہوا کہ مفید ترین مقصد صرف لذت ہی نہیں ہے، بلکہ اس سے مفید تر غنا و عیش ہی یا عیش و تنہا ہی اور مادی لیے حکمائے مصنفین نے افادیت کی اصلاح کو ترک کر دیا۔ البتہ بنظر اختصار "لذتیت عمومی" کے لیے اس بھی یہ نام اکثر مستعمل ہے۔ تاہم یہ عمومی لذتیت کا مقصد بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت کا حصول بتایا جاتا تھا جس سے مراد یہ ہوتی تھی کہ اگر ایک طرف چھوٹی تعداد کی بڑی مسرت ہو اور دوسری طرف بڑی تعداد کی چھوٹی مسرت، تو ثانی الذکر کو ترجیح دینی چاہیے۔ مگر اب یہ مسلم ہو چکا ہے کہ اگر مسرت کو خیر مان لیا جائے۔ تو پھر بڑی سے بڑی مسرت کی ترجیح ہم پر ہر حال میں واجب ہوگی، چاہے یہ فرد احمدی کی کیوں نہ ہو۔ لہذا بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت کا اصول بھی رتہ و کمان ہو گیا ہے۔

۴۔ لذتیت پر عام تنقید (الف) لذت اور قیمت۔ نظریہ لذتیت کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔ یعنی یا تو اس کو خواہش کے نفسیاتی نظریہ پر مبنی قرار دیا جائے یا نظریہ قیمت پر۔ اول الذکر پر کافی بحث گزر چکی، البتہ ثانی الذکر کی ابھی کچھ اور تفصیل ضروری ہے۔

عام خیال یہ ہے کہ گو ہماری خواہشوں کا راجع نفس لذت کے علاوہ بارہا

لہ بشرطیکہ اس سے کوئی متعین شے مراد ہو بھی۔ اکثر تو یہ فقہ بلا کسی متعین منہی کے استعمال ہوتا ہے۔ اس کی دلچسپ بحث کے لیے اجنرل تنقید کی "Mathematical psychics" (نفسیات ریاضیاتی) صفحہ ۱۱ دیکھو۔

۵۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود بنجم نے بھی آخر عمر میں اس بڑی سے بڑی تعداد والے خیال پر تعبیر کو چھوڑ دیا تھا جس کے اسباب کے لیے برٹن کی کتاب "Introduction to Bentham's works" (مقدمہ مصنفات بنتھم) صفحات ۱۸۱ و ۱۹۰ دیکھنی چاہئے لیکن برٹن بھی ان اسباب کو اچھی طرح واضح نہیں کر سکا ہے۔

دوسری چیزیں ہوتی ہیں یا ہو سکتی ہیں۔ لیکن اگر ہم خالی الذہن ہو کر ذرا ٹھنڈے دل سے سوچیں، تو نظر آتا ہے، کہ لذت ہی صرف ایک ایسی شے ہے، جسکی بنا پر ہم اپنے تجربہ یا شعور کی چیزوں کی قیمت قائم کر سکتے ہیں۔ یا پروفیسر کیلے کی اصطلاح (جس کو حال کے ماہرین نفسیات نے اختیار کیا ہے) میں یوں لکھو، کہ کوئی نفسیت، یعنی حالت شعور ہمارے لئے اُسی نسبت سے قیمتی ہوتی ہے، جس نسبت سے، کہ لذت ہوتی ہے۔ لہذا بعض اوقات بیچ خواہش اگرچہ بڑی کم بجائے چھوٹی لذت سے متعلق ہو سکتا ہے، اور اسی لئے ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ ہمارے خواہش ہمیشہ مقدار لذت کو کاٹنے پر تول کر متبج ہوتی ہیں۔ تاہم اپنی جگہ پر سکون کے ساتھ اور خالص انفوئی نقطہ نظر سے، غور کرنے کے بعد صاف نظر آتا ہے، کہ دو نفسیتوں میں سے ایک کی ترجیح کی معقول وجہ صرف یہی ہو سکتی ہے، کہ وہ زیادہ لذت ہے اس لیے گو یہ واقعہ کے لحاظ سے صحیح نہیں، کہ ہم ہمیشہ ایسے ہی افعال اختیار کرتے ہیں، جو لذت ترین نفسیت کا باعث ہوں، تاہم معقولیت اسی میں ہے، کہ ہکو اپنے لئے لذت ترین نفسیت ہی کے حصول کی فکر کرنی چاہئے، بشرطیکہ اس سے کسی دوسرے کی لذت میں خلل نہ واقع ہوتا ہو۔ مختصر یہ کہ ہمارے افعال کی نوعیت ایسی ہونی چاہئے۔ کہ موجودہ اور آئندہ تمام نفسیتوں کا مجموعہ، یہ لحاظ لذات جہاں تک ممکن ہو، بڑے سے بڑا ہو۔ میرے نزدیک اتنا سچ ہے، کہ لذت کو بجا طور پر احساس قیمت سے تعبیر

لے "ہیوم" از پگلس صفحہ ۶۲۔

لے دیکھو ڈیوی کی "سائیکا لوجی" صفحہ ۱۶۔ میری مراد یہ ہے، کہ لذت کو خود قیمت کہنے کے بجائے قیمت کا احساس کننا نسبتاً زیادہ صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن اصل میں یہ بھی خالی از قباحت نہیں اسلئے کہ مثلاً اسی لذتوں کی صورت میں یہ شکل ہی سے کھا جا سکتا ہے، کہ ہکو قیمت کا کوئی شعور ہوتا ہے۔ مگر قیمت اور لذت کے تعلق کی عام بحث اتنی پیچیدہ ہے، کہ یہاں اس میں پڑنا ممکن نہیں۔

"Introduction to Social Philosophy" مقلدہ فلسفہ اجتماع کے باب ۴ کے آخر میں تعلیق قیمت کے ضمن میں، اسکو میں نے صاف کر لیا کسی حد تک کوشش کی ہے۔ نیز دیکھو "تعلیقات نظر یہ قیمت"

یا سبب
مصلح سوم

کیا جاسکتا ہے۔ مسٹر برٹلی نے لکھا ہے، کہ لذت اصل میں نام ہے۔ "تحقق ذات" یعنی تکمیل نفس۔ م کے احساس کا۔ لیکن حیوانوں کے احساسات یا انسانوں کی وہ لذت جو زیادہ ترجیح دیتی ہیں۔ اس سے مستثنیٰ ہیں، کیونکہ ان پر "تحقق ذات" کا مشکل ہی سے اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن پھر بھی اتنا بہر حال لکھا جاسکتا ہے، کہ احساس لذت نام ہے، ایسی چیزوں کی محبت فہن کا جو اپنے شعور کے نیچے، کوئی خاص قیمت رکھتی ہیں۔ میرے خیال میں یہ ایک اہم اور یاد رکھنے والی بات ہے، کہ جو کچھ قیمت ہوتی ہے وہ احساسات لذت کی نہیں بلکہ اشیاء کی ہوتی ہے، کیونکہ احساس لذت نام ہے، احساس قیمت کا، نہ خود قیمت کا۔ لیکن اس بحث کو یہاں چھیڑنے کی حاجت نہیں۔ صرف اتنا خیال رکھنا چاہیے، کہ اس مذکورہ بالا نقطہ نظر سے کم از کم بظاہر دروازہ پر صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ گو خواہش براہ راست لذت سے متعلق نہیں ہوتی، یہ پیمانہ خود ہمارے اپنے قیمت رکھتی ہے تاہم اسکو مقیاس قیمت قرار دیا جاسکتا ہے۔ بالکل اسی طرح جطرح، کہ تھرما میٹر کا خط یا درجہ حرارت خود حرارت نہیں ہوتا، اس حرارت ہوتا ہے۔ یا اسکو ہینڈی اور نوٹ کی سی ایک علامت مجموعہ کی بجائے خود کوئی قیمت نہیں، تاہم یہ چیزیں خرید و فروخت میں قیمت کے پیمانہ و مقیاس کا کام دیتی ہیں۔ لیکن یہ خیال جس کی نسبت میں نے کہا ہے، کہ بظاہر صحیح معلوم ہوتا ہے، اس فرض پر مبنی ہے، کہ تمام لذتیں یکساں اور ایک جہی قسم کی ہوتی ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسا کہ روپیہ کا پیمانہ قیمت ہونا کرنسی کی ایک خاص

۱۰ مباحث اخلاقیات ۲۲۴ صفحہ ۲۲۴۔ اسکے بعد سے مسٹر برٹلی نے اس خیال کو چھوڑ دیا۔ برٹلی کے خیال میں محنت کا جو عنصر نظر آتا ہے، وہ یہ واقعہ ہے، کہ لذت نام ہے اس نظام کے ساتھ مافی الشعور کے توافق کا، جس میں یہ لذت واقع ہوتی ہے۔ لیکن اس نظام کا تعین طور پر تحقق ذات ہونا لازمی نہیں۔ لہٰذا یہاں ہلکوا اسکا فیصلہ نہیں کرنا ہے، کہ یہ قیمت کس چیز پر مبنی ہوتی ہے، ممکن ہے، کہ اس کی بنیاد عام نوت حیات یا خاص خاص افعال حیات کی ترقی پر ہو، جیسا کہ بعض ماہرین علم النفس کہتے ہیں۔ لذت والہ کی عام ماہیت اور ہماری شعور سی زندگی میں ایسی جو جگہ ہے، اسکے لئے اشارت ۱۰۰ اشارت ۱۰۰ ایک لوجی باب ۱۰۰ مینول آف سائیکا لوجی (صفحات ۲۲۴-۲۳۰) دیکھنی چاہئے۔

یکسانی پر فرض پر مبنی ہوتا ہے۔ احساس لذت میں قیمت کا جو احساس پایا جاتا ہے اگر اسکو ہم ان قیمتوں کا پیمانہ و معیار قرار دیں، جو اپنے شعور کی مختلف چیزوں کے لئے ہم قائم کرتے ہیں، تو ماننا پڑے گا، کہ ان قیمتوں کا فیصلہ ہمیشہ ایک ہی معیار سے کیا جاتا ہے اور ان سب کا مرجع ایک ہی عدالت ہوتی ہے۔ یاد مٹا کر یہ کی کے الفاظ میں، یوں لکھو، کہ اگر لذت نام سے تحقق ذات کے احساس کا، تو لذت کو تحقق ذات کا پیمانہ قرار دینے کے یہ معنی ہوں گے، کہ ہم نے یہ فرض کر لیا ہے، کہ ہمیشہ بعینہ اہلک ہی ذات (یا نفس) کا تحقق ہوتا ہے۔ لیکن کیا یہ واقعہ بھی ہے؟ اس بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے، اصل نے اسکو جس صورت میں پیش کیا ہے، اس پر نظر ڈال لینا مناسب ہوگا۔

دب، کیفیت لذات۔ لذتیت کی بنیاد اس فرض پر ہے، کہ تمام لذتوں میں کمی و مقداری حیثیت سے باہم موازنہ ممکن ہے، یعنی لذت کے دو افراد یا مجموعوں میں ہمیشہ یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے، کہ کون جھوٹا ہے، اور کون بڑا۔ اس خیال پر ایک سخت اشکال وارد کیا ہے۔ اس نے لکھا ہے، کہ لذتیں محض کچا نہیں، بلکہ کیفی بھی مختلف ہوتی ہیں، یعنی بعض لذتیں ایسی ہیں، جو دوسری لذتوں پر اسلئے قابل ترجیح نہیں ہوتیں کہ من حیث لذت وہ ان سے بڑی ہوتی ہیں، بلکہ اس لئے کہ زیادہ لطیف قسم کے ہوتی ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے، تو پھر لذتیت کا نظریہ غایب ہو جاتا ہے، کیونکہ اس صورت میں یہ لکنا درست نہیں رہتا، کہ قابل خواہش چیز ہمیشہ صرف لذت ہی ہوتی ہے۔ اس خیال کے بموجب ایک لذت کا دوسری سے زیادہ مرغوب و مستحسن ہونا، نفس اسکی لذتی حیثیت پر مبنی نہیں رہ جاتا۔ بلکہ کسی اور وصف و کیفیت پر، جو نفس لذیذ ہونے سے ماوراء ہے۔ مزید براں، اگر ہم کیفی اختلافات کو تسلیم کر لیں، تو پھر لذات اور مجموعہ اسے لذت میں یہ لحاظ مرغوبیت یا استحسان کوئی قطعی ترتیب ہرگز نہیں قائم ہو سکتی۔ کیونکہ کیفیات کا موازنہ کیفیات سے نہیں ہو سکتا، الا انکہ ان کو کسی طرح کیفیات کی تختیں

است
ل
سوم

۱۔ افادیت“ باب ۲۔ خود دل کا مقصد کوئی اشکال پیدا کرنے کے بجائے رفع اشکال ہے لیکن دراصل لذتیت کے نقطہ نظر سے یہ ایک شدید اشکال ہے۔

داخل کیا جائے، اور یہ کل نے جو کچھ فرض کیا ہے اُس کے خلاف ہے۔ لہذا یہ جاننا نہایت اہم ہے، کہ لذتوں میں باہم کئی اختلافات حقیقتہً ہوتے بھی ہیں یا نہیں۔ اس کے لیے ہم کو ایک گزشتہ باب کے بعض مباحث کی طرف لوٹنا پڑیگا۔

(ج) **اقسام لذت :-** کتاب اول کے شروع میں ہم اشتہا اور خواہش کا فرق بیان کر آئے ہیں، نیز یہ کہ خواہشوں کے مختلف عوالم ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ ہوتے ہیں جس طرح مختلف قسم کی خواہشیں ایک دوسرے سے ممتاز و علیحدہ ہوتی ہیں۔ اسی طرح ان خواہشوں کے برآئے سے تشفی کے جو احساسات پیدا ہوتے ہیں وہ بھی آپس میں متماثر ہوتے ہیں کسی اشتہا کی تشفی سے جو احساس پیدا ہوتا ہے، وہ مفرد اور فوری ہوتا ہے۔ لذت کا اطلاق احساس کی اسی قسم پر زیادہ موزوں ہے۔ بخلاف اس کے جو احساس خواہش کی تشفی سے پیدا ہوتا ہے، وہ نسبتاً زیادہ عقلی و فکری نوعیت کا ہوتا ہے، جس کو زیادہ صحیح طور پر مسرت سے تعبیر کرنا چاہیے۔ خواہش میں کسی نہ کسی مقصد کا شعور کم و بیش براہ راست داخل ہوتا ہے اور اس خواہش کی تشفی سے جو احساس پیدا ہوتا ہے وہ بھی حصول مقصد کے شعور پر کم و بیش براہ راست مشتمل ہوتا ہے۔ تشفی خواہش کے وقت ہم جس عالم میں بسر کر رہے ہوتے ہیں، اُس کے اختلاف نوعیت کے لحاظ سے تشفی کے احساسات میں بھی تعلیم اختلاف پایا جاتا ہے۔ جو احساسات تشفی عالم فانی سے تعلق رکھتے ہیں، وہ ان احساسات سے نہایت ہی مختلف ہوتے ہیں، جو ادائے فرض کے عالم سے تعلق رکھتے ہیں، جو احساسات حیوانی عالم فانی سے متعلق ہوتے ہیں، وہ ان سے نہایت مختلف ہوتے ہیں، جو شاعرانہ یا مذہبی عالم جذبات سے متعلق ہوتے ہیں۔ کارلائل نے اس قسم کے اعلیٰ احساسات تشفی کے لئے مسرت کے بجائے سعادت کا لفظ تجویز کیا ہے۔ ان مختلف عوالم کے ہم مختلف نام رکھیں

لہ دیکھو Sartor Resartus. "سارٹر رسارٹس" کتاب دوم باب ۹۔

۱۔ اسپنوزا نے بھی معلوم ہوتا ہے کہ "Beatitudo" کے لفظ کو اسی مذہب میں استعمال کیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ مسرت "خدا کے ساتھ عقلی محبت" کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ مثنیٰ کائنات عالم کو کسی روحانی مبدیہ فیاض کا تحقق ہے۔ مسرت یہ ہے کہ "نظر یہ اخلاق" دیکھو مباحث ارسطو دیکھو کتاب اول، باب ۹۔

یا نہ رکھیں، لیکن اس صحیح حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ مذکورہ بالا احساسات ایک دوسرے سے نہایت ہی مختلف المنفع ہیں۔ اور ان مختلف صورتوں میں جن نفوس یا ذوات کا تحقق ہوتا ہے، یہ واقعہ ہے، کہ وہ باہم شدید تفاوت ہوتے ہیں، اور اس لیے لازماً ہر ایک صورت میں تحقق ذات کا جو احساس ہوتا ہے وہ بھی ایک دوسرے سے جداگانہ ہوتا ہے۔ یا دوسرے عنوان سے اسی کو یوں تعبیر کر سکتے ہو، کہ ان میں سے ہر ایک صورت میں قیمت کا جو احساس ہوتا ہے، وہ ایک مختلف حکم کے نقطہ نظر پر مبنی ہوتا ہے۔ گویا بعض اوقات اس کی قیمت کا اندازہ ہم سونے سے کرتے ہیں، بعض اوقات چاندی سے اور بعض اوقات تانبے سے۔ اس میں شک نہیں کہ تشفی کے ان مختلف القیمات احساسات کے لیے ایک مشترک نسب نامہ نکالنا ممکن ہے، لیکن اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا، کہ احساس لذت خود پر نسب نامہ ہے، البتہ اس میں ایک اشکال نظر آتا ہے، وہ یہ کہ ان مختلف صورتوں میں جو شے مختلف ہوتی ہے، وہ نفس احساس نہیں، بلکہ محض وہ شے ہے جس پر یہ احساس موقوف ہوتا ہے۔ آگے اسی پر بحث کرنی ہے۔

رد، لذت کو لذت کی شئی سے منفاع نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ لذت کوئی ایسی مجرد حقیقت نہیں ہے، جو لذت کی شے، یا اس وحدت شعوری دینی ذات شاعرہ بوقت شعور میں، سے جو اس شے کا احساس کرتی ہے، علیحدہ و مستقل بالذات وجود رکھتی ہو۔ لذت و حقیقت ہمارے شعور کی مجموعی حالت کا ایک عنصر ہوتی ہے، جو تمام تر اس مجموعہ کے باقی عناصر کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے یا یوں کہو کہ لذت اس مجموعہ کا باطنی پہلو ہے، اور باقی عناصر کے ظاہری پہلو کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جس شے کا ہم کو شعور ہوتا ہے۔ اور اس کے ساتھ لذت یا الم کا جو احساس پایا جاتا ہے، ان دونوں کو ایک دوسرے سے کلیتہً جدا و منفصل سمجھنے کی بڑی وجہ یہ ہے، کہ ہم اس چیز کی حقیقت کو پوری طرح نہیں سمجھتے، جو شعور کے سامنے ہے، مثال کیلئے اس لذت کو جو گانا سننے میں پائی جاتی ہے۔ کہ ظاہراً یہ لذت نفس گانا سننے سے بالکل الگ چیز ہے۔ لیکن یاد رکھو، کہ گانا سننے وقت ہمارے شعور کی کل کائنات صرف گانا ہی نہیں ہوتا بلکہ

اس میں وہ تمام تصورات بھی شامل ہونے لگے جو کہ سننے سے ہمارے دہن میں پیدا ہونے لگے ہیں۔ اور وہ بھی جو کہ شروع ہونے سے پہلے دہن میں گر رہے تھے غرض ہمارے شعور کے سامنے اس حالت میں جوشے ہوئی ہے وہ سبے شمار تصورات و خیالات کا ایک مجموعہ مرکب ہے۔ اب ظاہر ہے کہ لذت یہ مجموعہ مرکب نہیں ہے۔ لیکن واقعی یہ کوئی ایسی شے بھی نہیں ہے جس کو اس مجموعے سے قابل انفکاک کہا جاسکتا ہو۔ ان دونوں کی حیثیت بس ایک دوسرے کے ظاہری و باطنی پہلو کی ہے۔ مافی الثور کے اس مجموعہ کے موجود ہوجانے کے بعد احساس لذت کا ترمیم ہونا ہمارے اختیار سے باہر ہے۔ نیز جہاں یہ مجموعہ مافی الثور بدلے اس کے ساتھ اس کے مخصوص احساس لذت کا بدل جانا بھی قطعی ہے اور اسکو قائم رکھنا ہمارے بس میں نہیں۔ ہتا۔ گمان ہے میں ہمارا جو مجموعہ مافی الثور ہوتا ہے، وہ اس مجموعہ مافی الثور سے مختلف ہوتا ہے۔ جو بالکل پڑھنے یا ڈراما دیکھنے میں ہوتا ہے۔ نیز ازل الذکر شعور کے ساتھ جو احساس لذت پایا جاتا ہے، وہ بھی آخر الذکر دونوں صورتوں کے احساس لذت سے مختلف ہوتا ہے۔ احساس لذت اور وہ شے جس کے ساتھ یہ احساس پایا جاتا ہے، دونوں گویا کمان کے دوسرے یا دو اطراف ہیں جو اگرچہ ایک دوسرے سے ممتاز ہیں تاہم منفک نہیں ہو سکتے۔ اور دونوں کا تغیر باہم لازم و ملزوم ہے۔

یہ کرتے ہیں اس اعتبار سے کہ جس طرح شے کا جواب اگر اس کے اسباب و احوال و کتاب دوم واپس نہ لے لیں یہ وہی ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ لذت کو جس سے احساس اس کے ان حالات سے ملتا ہے تصور نہیں کیا جاسکتا ہو خواہ احساسات نہیں ہیں۔ ایک بھی کہتے ہیں۔ لیکن میں تصور میں لذت کو بعض کاموں کی غرض سے ثابت قرار دیتے ہیں۔ یہ ماننا نہیں ہے۔ کہ لذت بالکل سے انفرادی کا تصور اس کے اضلاع سے ملتا ہے نہیں کیا جاسکتا۔ بے شک۔ زاویہ کا تصور بغیر اس کے اضلاع کے تصور کے ممکن ہے۔ لیکن اس سے۔ نہیں لازم آتا کہ دونوں کی پٹائی جلی کوہ نہیں ہو یہ اس وقت تک نہیں سمجھ لے، جب تک دونوں کے اضلاع کا موازنہ نہ کیا جائے۔ یا کسی طرح احساس لذت کا تصور جیتنا اسکے ان حالات سے جدا کر کے قائم نہیں کیسکتے۔ ہر احساسات نہیں ہیں لیکن اس سے یہی طرح نہیں لازم آتا کہ ہر دو مختلف حالات کی لذتوں میں برابری یا برابری کا تصور نہیں کر سکتے اور وہ خیال کرنا کہ میں سے کسی ایک کی ترجیح کے لئے مقدار لذت کو معیار بنانے میں اس سے۔ یا۔ و کی ضرورت نہیں۔ لیکن یہ جواب دراصل نوعیت اعتبار سے کے نہ سمجھنے کی دلیل ہے۔ طویل اضلاع کے فرق سے زاویہ کی چھٹائی بڑائی میں کوئی فرق نہیں آتا۔ حالانکہ لذت کا دعویٰ یہ ہے کہ اشیاء لذت کے فرق سے احساس لذت کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے۔

۴ (د) کیا لذتوں کی منیرات لگائی جاسکتی ہے؟ اگر مذکورہ بالا خیال صحیح ہے، تو لذتوں کی قیمت کا کیت و مقدار کی رو سے کوئی اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔ کیونکہ جو چیزیں ہم جنس نہیں ہیں ان کا مقدار کی بنا پر کیے کوئی تعینہ قائم کیا جاسکتا ہے۔ اس قیامت سے قطع نظر کرنے پر بھی لذتیت کا یہ خیال خالی از اشکال نہیں نظر آتا، کہ ہمارا مقصد لذتوں کی بڑے سے بڑے میزان یا مجموعہ ہونا چاہئے۔ اگر لذت کسی ایک مستحسن یا قابل خواہش شئی کا نام ہے۔ تو ظاہر ہے، کہ پھر لذتوں کی میزان اس صفت کی موصوف نہیں ہو سکتی، کیونکہ لذتوں کی میزان نفس لذت نہیں ہے۔ یہ دھوکا ہو سکتا ہے، کہ جس طرح اعداد کی میزان عدد ہوتی ہے۔ اسی طرح لذات کی میزان لذت ہی ہوگی لیکن حقیقتہً ایسا نہیں ہے۔ لذات کی میزان کو لذت کہنا اس سے زیادہ بجا نہ ہوگا جتنا کہ آدمیوں کی میزان کو آدمی کہنا۔ اس لیے کہ آدمیوں کی طرح لذتوں کو بھی ایک دوسرے کے ساتھ جوڑا نہیں جاسکتا۔ لہذا اگر قابل خواہش شئی صرف لذت ہی ہے تو پھر میزان لذات کا قابل خواہش ہونا ناممکن ہے۔ اس لیے لذتیت کا ماننا منطرح ہے اس امر کا کہ ہمکو ہمیشہ بڑی سے بڑی لذت ہی کی خواہش کرنی چاہیے، یعنی کسی شخص کا شعور اپنے لیے جتنا شدید ہے شدید احساس لذت پیدا کر سکتا ہے، وہ پیدا کرنا چاہیے یہی برترین غایت ہوگی۔ مختلف لوگوں کی چھوٹی چھوٹی لذتوں کا مجموعہ اس شخص واحد کی بڑی سے بڑی یا شدید لذت پر قابل ترجیح نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ مجموعہ لذات سرے سے لذت ہی نہیں رہی یہ بات، کہ مجموعہ لذات کا لذت ہونا، کیوں صحیح نہیں معلوم ہوتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہم انسان کے لیے قابل خواہش شئی نہ بالکل اسی طرح کہ اگر ہمارا مقصد و بڑی سے بڑی لذت کے بجائے بڑا سے بڑا آدمی ہو، تو قائل عطا یقیناً اپنے تمام ساتھیوں پر قابل ترجیح ہوگا۔ ہم بے شک یہ کہہ سکتے ہیں کہ نوردی ایک آدمی کے برابر میں، لیکن ایسا صرف اس صورت میں درست ہوگا، جبکہ ہمارا مقصد آدمی میں حیثیت آدمی نہ ہو، بلکہ اسکی کوئی اور خاص حیثیت مراد ہو۔ مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ایک آدمی کی یہ نسبت چند آدمیوں میں گوشت خون اور ہڈیاں زیادہ ہوتی ہیں۔ لیکن حقیقت میں گوشت خون اور ہڈیوں کا موازنہ ہے نہ کہ آدمیوں کا۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ چند لذت احساسات سے مل کر کوئی ایسی شئی وجود میں آتی ہو جو ایک احساس میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن یہ احساسات مل کر بڑی لذت نہیں بناسکتے۔

در حقیقت احساس لذت کو نہیں بلکہ سترت کی ایک قائم و مستمر حالت کو سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ مستمر حالت، محض احساس لذت کا نام نہیں ہے۔ بلکہ اسکے ماسوا کسی اور خاص شے کو بھی متضمن ہوتی ہے اب اگر ہم اس شے کو قابل خواہش قرار دیتے ہیں، تو یہ کمنا آپ سے آپ غلط ہو جاتا ہے، کہ قابل خواہش صرف احساس لذت ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں، کہ لذتیت کی بنیاد ہی اٹھ جاتی ہے۔

(دو) مادہ بلا صورت :- لذتیت کے نقائص کو دو لفظوں میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ اوپر کٹیٹ کے نظام میں جو خامی بلکہ معلوم ہو چکی ہے، لذتیت میں وہ معکوس ہو گئی ہے۔ کٹیٹ کا اصول، صورت بلا مادہ تھا، جس میں عقلی صورت کے علاوہ مواد خواہش کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ لذتیت کا اصول اس کے برعکس مادہ بلا صورت ہے۔ اس کی رو سے تمام خواہشیں تشفی کا مساوی حق رکھتی ہیں، بشرطیکہ اس تشفی کے ساتھ جو لذت یا احساس پایا جاتا ہے، وہ شدت و ثبات میں بھی سہاوی درجہ رکھتا ہو۔ اس دعویٰ میں یہ واقعہ نظر انداز ہو گیا ہے، کہ ہم دراصل اپنی خواہشوں کی نہیں۔ بلکہ خود اپنی (ذات کی) تشفی ڈھونڈتے ہیں۔ اور ہماری تشفی کی قیمت تمام تر اس نفس کی نوعیت، یعنی اس عالم کے تابع ہوتی ہے، جس میں یہ تشفی پائی گئی ہے۔ یہ تشفی محض حیوانی لذت بھی ہو سکتی ہے، اور روحانی انبساط بھی۔ تشفی پر اس حیثیت سے نظر کرنا، دراصل خواہشوں کی صورت یعنی اس عالم پر نظر کرنا ہے، جس میں یہ خواہشیں پائی جاتی ہیں۔ لذتیت نے اس صورت کا مطلق لحاظ نہیں کیا۔ بلکہ وہ ہماری خواہشات اور ان کی تشفی کو محض ایک ظاہر و بے صورت مادہ خیال کرتی ہے۔ اس کے نزدیک ہماری ہر احتیاج ایک دہان آڑ ہے، اور اسکی تشفی کی لذت قند کا ایک ڈلا ہے، جو اس دہان آڑ میں کسی نہ کسی طرح چلا مانا چاہیے۔ غرض لذتیت کا نظریہ ایک مادہ بلا صورت ہے۔

لہ حال کے اکثر مصنفین اخلاقیات لذتیت کے اسی بنا پر منکر ہیں، کہ یہ اخلاقی کی بنیاد نہیں ہو سکتی۔ یہاں اس بحث کے لیے گرین کی ”مقدمہ اخلاقیات“ (کتاب ۳، باب ۱، کتاب ۴، باب ۲ و ۳)، سٹورلی کی Ethics of Naturalism (”اخلاقیات طبعیہ“ حصہ اول، باب ۱)

سب

۱۔ مسرت کا ذاتی اصول لذتیت بجائے خود قابل قبول نہیں، لیکن اس کی وجہ سے مسرت کی اہمیت کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے۔ یہ سچ ہے کہ مجبور مسرت ”ہمارے وجود کی غرض و غایت“ نہیں،

تاہم اتفاقاً قلمی سرے کے حصول مسرت کے بغیر ہم اپنے وجود کی غرض کو نہیں پورا کر سکتے۔ البتہ مسرت طلبی میں جس بات کا ہم کو سختی کے ساتھ لحاظ رکھنا چاہیے۔ وہ یہ ہے، کہ کس قسم کی مسرت ہم طلب کر رہے ہیں۔ مسرت ایک اضافی شے ہے، جس کا تعلق مسرت اندوز ذات کی نوعیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ انسان کی مسرت حیوان کی مسرت سے، اور عقلمند کی مسرت احمق کی مسرت سے مختلف ہوتی ہے ہماری مسرت کا انحصار تمام تر اسی عالم پر ہوتا ہے، جس میں ہم رہتے ہیں جبکہ یہ عالم چھوٹا ہوگا، اسی قدر ہماری مسرت کا حصول آسان ہوگا۔

”چھوٹا آدمی چھوٹی چیز کا طالب ہوتا ہے، جبکہ وہ پالیتا ہے، لیکن بڑا آدمی بڑے مقصد کو سامنے رکھتا ہے، جس تک پہنچنے سے پہلے ہی وہ اکثر خود چل بتا ہے۔“
 قل نے لکھا ہے کہ جبکہ حوصلہ مسرت اندوزی پیست ہوتا ہے، اسکو تشفی کے موقع زیادہ حاصل ہو قریں۔ لیکن جو شخص بلند حوصلہ لیکر آتا ہے، اس کو دنیا کی ہر مسرت اپنے حوصلہ سے فروتر اور ناقص نظر آتی ہے۔ مگر وہ ان نقائص کو اس سے کہیں زیادہ آسانی کے ساتھ گوارہ کر سکتا ہے کہ کسی ایسی ہمتی پر رشک کرے، جو صرف اسیلے ملٹن ہے، کہ ان نقائص کا اس کو سہ سے کوئی شعور ہی نہیں، تشفی یافتہ شہر ہوئے سے غیر تشفی یافتہ انسان ہونا یا تشفی یافتہ احمق ہونے سے غیر تشفی یافتہ سقراط

بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۹۷۔ اور مور کی ”اصول اخلاقیات“ باب ۳ کا مواد کافی ہوگا بغض لوگوں نے خصوصاً ڈاکٹر میک رٹ نے اپنی کتاب Studies in Hegelian Cosmology (کونیات ہیگل) اور ڈاکٹر رینڈل نے اپنی کتاب „Theory of good & evil“ (نظریہ خیر و شر) میں ترمیم کے ساتھ نظریہ لذتیت کو پھر زندہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ فلاسفا سکل رویو“ کے حال کے ایک نمبر میں پرہیزگار سیتھ نے خود قل کے نظریہ کی بھی حمایت کی ہے۔ لیکن اوپر جو اصولی باتیں بیان کی گئی ہیں، ان پر ان لوگوں کی تنقیدات کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔

ہونا ہزار درجہ بہتر ہے۔ لہذا اصلی چیز مسرت کی کیفیت نہیں، بلکہ کیفیت ہے۔ بقول جارج ایٹک کے کہ ہم اعلیٰ ترین مسرت (جو انسان کی زندگی کے نمایاں ہے) صرف خیالات کی وسعت اور تمام دنیا کے ساتھ اسی قدر ہمدردی کرنے سے حاصل کر سکتے ہیں، جس قدر کہ خود اپنی ذات کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس قسم کی مسرت اکثر اپنے ساتھ اس قدر سامانِ آلام لاتی ہے، کہ اس کی لذت، کو ان آلام ہی کا تفصیل کہنا چاہیے، کیونکہ روح کی نظر میں بھی خیر ہے، غرض اعلیٰ ترین مسرت کا انحصار مسرت کی بڑی سے بڑی مقدار پر نہیں، بلکہ اس پر ہے کہ اس کا منشا بہترین قسم کی سیرت ہے۔ یعنی اسکی بنیاد اس نفس یا اس عالم کی اعلیٰ نوعیت پر ہے، جس میں ہم عادتاً بسر کرتے ہیں۔ لہذا اعلیٰ ترین مسرت کے حصوں کے لئے جو عادت اعلیٰ ترین نوعیت کے عالم میں رہنا چاہیئے، اور جو خواہشیں اس عالم سے تعلق رکھتی ہیں، اسی کی نشانی کا خواہاں ہونا چاہیئے۔

۱۱۔ تحقق ذات
بہ حیثیت غایت

لیکن اس باب کے شروع میں ہم نے جو اصلی سوال پیش کیا تھا کہ اعلیٰ اور ادنیٰ عالم کے امتیاز کا معیار کیا ہے، اسکا جواب اب ہی نہیں ملا۔ اوپر کی بحث سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ مسرت کی کیفیت و مقدار میار کا کام نہیں دے سکتی، بلکہ اس معیار کی تلاش جو نفس یا سیرت کی نوعیت میں کرنی چاہیئے، اور غایت اخلاق مضمر ہے، کسی نہ کسی قسم کی تحیل نفس یعنی ارتقاء سیرت میں، جسکو مختصر طور پر یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ غایت اخلاق عبارت ہے کمال سے نہ کہ صسرت سے، باقی رہا یہ کمال کس سے پر مشتمل ہوتا ہے، اسکو ہم اگلے باب میں معلوم کرنے کی کوشش کریں گے۔

تعلیق

لذت کے متعلق حال کے لوگوں کے خیالات

اخلاقیات کے اب بہت ہی کم ایسے مصنفین ملتے ہیں، جو پیرانہ افسانوں یا افادہ کے نظریہ لذتیت کے موید ہوں۔ لیکن جو خیالات کم و بیش اس نوعیت کے آج کل موجود ہیں، ان کی کسی قدر مزید توضیح یہاں مناسب ہوگی۔

سجوک کے خیال کا جو اخلاقیات کے مختلف نظریات کا مجنوں مرکب ہے، اوپر اصل کتاب میں بہت ہی سہری ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا نظریہ اصل میں ایک حد تک بٹلر کے نظریہ کی تجدید ہے، البتہ بنیادی باتوں کو اس نے زیادہ تین کے ساتھ بیان کیا ہے، جو کینٹ کے خیالات کے ایک حصہ کو شامل کرنے کا نتیجہ ہے۔ بٹلر کی طرح اس نے اپنے نظریہ کا اساس ضمیر کو قرار دیا ہے، اور اس بارے میں کینٹ کے ساتھ ہے، کہ یہ ضمیر نام ہے عقل علی کا۔ سجوک کے نزدیک اخلاق کا اصلی اقتضایہ ہے، کہ ہم اپنے کو عقلی نقطہ نظر کے ہاتھ میں لیں اور اسی کے احکام کا اتباع کریں۔ یہی عدالت کے تحمل کی بنیاد ہے، جس کے دو اصلی لوازم ہیں۔ ایک یہ کہ ہم کو خود اپنے حق میں عادل ہونا چاہیے، جس سے سجوک کی مراد یہ ہے کہ ہم کو اپنی زندگی کے تمام تہیجیات کے ساتھ مساویانہ برتاؤ کرنا چاہیے۔ جب تک کوئی خاص وجہ نہ موجود ہو کسی تہیج کو دوسرے پر فوقیت نہ دینی چاہیے۔ اسی طرح دوسروں کے حق میں بھی ہم کو عادل و انصاف پسند ہونا چاہیے۔ بلا کسی خاص وجہ کے ایک شخص کو دوسرے پر مقدم نہ سمجھنا چاہیے۔ اس نتیجے سے بٹلر کے تحمل کے ضمیر نیز محبت نفس اور دوسروں کے ساتھ احسان و اخوت، سب کے سنی میں بہت کافی تین پیدا ہو جاتا ہے۔

یہاں تک تو سجوک افادہ سے زیادہ بٹلر اور کینٹ کے ساتھ ہے۔ لیکن اس کے بعد جب وہ اس سوال پر آتا ہے، کہ وہ شئی کیا ہے، جس کی تقسیم میں ہم کو خود اپنی زندگی کے مختلف تہیجیات یا مختلف اشخاص کا مساوی طور پر لحاظ رکھنا چاہیے۔ یا بالفاظ دیگر یہ کہ، کتنا اعلیٰ خیر کیا ہے؟ تو اس کا جواب پہلے تو یہ ہے، کہ انتہائی غیر معمولی دھشتہ ہونا چاہیے۔ سچ ہے، اور آزادی اور غیرہ جتنی چیزیں خیر ہیں، یہ صرف

اسی صورت میں خیر نہیں، جب شعوری طور پر ان سے لوگ متمتع ہوتے ہیں۔ لہذا خیر نام ہے
مقابل خواہش شعور کا، اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شعور کی کون کون سی صورتیں بالآخر
قابل خواہش یا قیمتی قرار دیا جاسکتی ہیں، اس کا جواب عمل تخریج کی مدد سے جنونک یہ ہوتا ہے کہ
شعوری زندگی کا جو پہلو بالآخر بذات خود قیمتی ہے، وہ صرف لذت ہے۔ شفا علم کو کر اگر یہ
موجب لذت نہ ہو تو بذات خود یہ ہمارے لئے کوئی قیمت نہیں رکھتا، یہی حال ہماری شعوری زندگی
کی دوسری چیزوں کا بھی ہے۔ لہذا اس بنا پر لذت (یا کم از کم علم یا ایک ایسی شے) رہ جاتی ہے جو مسادت
کے ساتھ خود اپنی ذات اور دوسروں پر تقسیم کرنی چاہئے۔

اس نظریہ پر اصلی اعتراض جو وارد ہوتا ہے، وہ عمل تخریج کے طریقہ کا ہے اس طریقہ کا اس
نے دو جگہ استعمال کیا ہے اولاً تو اس سے خیر کے اُن تمام اعضاء کو نکالنے میں کام لیا ہے جو
خالص خارجی نوعیت کے ہیں مثلاً امن و امان۔ جس سے ثابت کیا ہے کہ خیر درحقیقت ذہنی شے
ہے، اور ایسے اسکو ایک قابل خواہش شعور سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ پھر اسی عمل تخریج کے
ذریعہ سے تمام احوال شعور کو نکال کر صرف اس شعور کو باقی رکھا گیا ہے، جو سب سے زیادہ
اور خالص ذہنی ہی حیثیت رکھتا ہے، یعنی احساس۔ تخریج کا یہ طریقہ مخالفہ آمیز ہے۔ کیونکہ
یہ اس فرض پر مبنی معلوم ہوتا ہے، کہ خیر کوئی بسیط و ناقابل تجزی شے ہے۔ یہ ہو سکتا ہے
کہ امن و امان یا آزادی کا اگر شعور نہ ہو۔ تو یہ چیزیں خیر نہ سمجھی جائیں گی، لیکن ساتھ
ہی اگر خارج میں کوئی ایسی خیر نہ پائی جاتی ہو، جس کا شعور خیر ہو تو بذات خود کوئی شعور بھی
خصیر نہ ہوگا۔ اس لئے ممکن ہے، کہ انتہائی خیر کوئی بسیط نہیں بلکہ مرکب شے ہو، اور
یہ نام ہو، مثلاً خارجی امن و امان اور اسکے شعور دونوں کے مجموعہ کا۔ اس صورت میں نہ
خالص ذہنی شے ہوگی، اور نہ خالص خارجی۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ہماری شعوری زندگی
کا کوئی پہلو اس وقت تک خیر نہیں ہو سکتا، جب تک اس کے خیر ہونے کا احساس نہ ہو،
ساتھ ہی یہ بھی صحیح ہے کہ احساس بچائے خود اس وقت تک خیر نہیں ہو سکتا، جب تک کوئی
خارجی شے اس کا مرجع نہ ہو۔ اگر یہ سچ ہے، کہ لذت عبارت ہے شعور قیمت سے تو

لے کر، نے جو کہ کے نزدیک کی بتقدیر و مقلد اخلاقیات کا، اب اس کی ہے، میرے نزدیک وہ
اس واقعہ سے باطل ہو جاتی ہے کہ اگر کسی نے جو کہ کا یہ خیال مان لیا ہے، کہ خیر کو مقابل خواہش شعور سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

پھر ایسی چیزوں کا ہونا بھی لازمی ہے، جو قیمتی ہوں، اور یہ بہت خیر کا لازمی جز ہوں گی (گو یہ حقیقت سب کے خود گفتنی بن اٹل کیوں نہ ہو کہ مینک ان کے تیرے موعنے کا شعور نہ ہو، وہ خیر نہیں پہنچ سکتی۔ اور اس سے سبجک کے نظریہ پر ایک مزید اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر لذت نام ہے شخصیت کا، تو پھر جس چیز کو یہ انتہائی قیمت والی قرار دیدے، اس کا فیصلہ بے خطا ہونا چاہیے۔ یہ اعتراض اس حالت میں اور بھی قوی ہو جاتا ہے، اگر یہ مان لیا جائے کہ اعتراضی حیرک خیر و مفی نقطہ نظر ہے، کیونکہ اس صورت میں غیر ذی عقل یا بہت قلیل عقل رکھنے والے مخلوقات کی لذتوں کا کسی انتہائی قیمت پر مشتمل سمجھنا نہایت ہی مشتبہ ہوگا۔ اس بحث کی کسی قدر اوتھتھیں آگے باب ۶ میں آئیگی۔

والی کا ایک معذرت جس نے اپنے نظریہ اخلاقیات میں لذت کو اہمیت دی ہے، سبک دیا۔ یہ سبجک کی طرح لذت کو انتہائی خیر تو نہیں قرار دیتا، لیکن اس کے نزدیک لذت قیمت کے معیار اور کسی کام دے سکتی ہے۔ اس پر اصل اعتراض وہی وارد ہوتا ہے جو ابھی اوپر کے پیرا گراف میں مذکور ہو چکا ہے۔ یہ یقیناً صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ لذت ایک خاص قسم کے اندازہ قیمت کا نام ہو سکتا ہے، لیکن اگر قیمت محض ذہنی شے نہیں ہے تو اندازہ قیمت کی یہ قسم انتہائی قیمت کے لئے تشفی بخش کوئی نہیں بن سکتی۔

ڈاکٹر رینڈال نے بھی اپنے نظریہ اخلاقیات میں لذت کو کافی اہمیت دیا ہے، لیکن اس کا شمار لذت میں نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اُس کا نظریہ دراصل مختلف نظریات کے انتخاب کی نوعیت رکھتا ہے، جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

لہ سبجک کے ذمہ کی مزید تنقید کیلئے ڈاکٹر مور کی "اصول اخلاقیات" (Principia Ethica) (۱۹۰۳ء) اور ڈاکٹر ایف ایچ سید آرو کی "Ethical philosophy of Sidgwick" (۱۹۰۷ء) کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔

اس کے خیالات کو مجموعیت کے ساتھ اس کی کتاب "کونیات میگل" میں لینگے۔ ان خیالات کی تنقید کے لئے دیکھو ڈاکٹر سینکٹ کے مضامین، جو رسالہ مائنٹینیو سیریز (جلد ۱۲ ص ۲۰۲) میں شائع ہوئے ہیں۔

دیکھو اس کی کتاب "نظریہ خیر و شر" خاص کر کتاب اول، باب ۶۔

مؤثر ہے۔ اس کے لئے "ای" ہی "اب" کے ساتھ تعلق میں اور "ت" کی نسبت
 نہایت ہی عید ہے۔ کو اس کے ابتدائی دو بابوں میں "ان" کی نسبت کے ساتھ
 و "ت" کی نسبت، اس کا غلبہ بحر لیلیٰ کے اور کوئی "ان" نہیں ہے۔ اس سے
 لذت و الم کے اس معنی کی اس میں۔ لفظ استحقاق کے عبارت میں، متعین و غیر متعین
 نہیں ہوتی ہے بلکہ چونکہ اس کے ابتدائی لفظیت کا جو تعلق ہے یا بعد اور جو عقل میں یا بعد
 سے تعلق اور اس لئے کہ "ان" ہی پوری میں لذتیت ہے، اس کے حاصل اور نہایت
 طور پر بیان کیا گیا ہے۔ اس کے بعد، بقیہ ابواب میں "ان" کی لفظیت کے تعلق
 سے اس بیان کی نہایت نئی ہے۔ تنقید کی گئی ہے۔

لے خصوصاً الم کی صورت میں "اب" سے مراد (الف) کہیں ایک خاص قسم کا وہ معنی ہے جس سے
 جو حزم و وس یا دانت کے دو دو فیہ کے ساتھ پایا جاتا ہے۔ اور اب، کہیں اس مولد جس کی انکواری
 مراد ہوتی ہے، جو کسی کوشش کے اظہار ہونے میں بھی پائی جاتی ہے، ابھی اس سے مراد کوئی ناپسندیدہ
 شے ہوتی ہے اور وہ بھی وہ شے جس سے ہم نفرت کرتے ہیں، لہذا اس کے یہ تمام معانی ایک دوسرے
 کے ساتھ نہایت ہی قریب کی وابستگی رکھتے ہیں، تاہم یہ سب کے سب بعینہ ایک ہی شے نہیں ہیں بلکہ
 انباء ایک دوسرے کے ذہن میں الگ مفہوم یا تخصیص (الف) اور اب، والا تھا، تنقید کی لفظ خاص کر اب،
 پر تعلق کی کی غالباً اور پر اور اس لئے کی وجہ سے لیکن اصل یہ ہے، لہذا اگر اس امر کا پتہ لگانا نہایت دشوار
 ہوتا ہے، کہ کس معنی میں یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اسی طرح کا ابہام "لذت" کے استعمال میں بھی پایا جاتا
 ہے۔ (الف) کہیں اس سے عضوی جس مراد ہوتا ہے، جو نشاط کا ایک عنصر ہوتا ہے۔ (ب) کہیں
 اس سے مراد وہ خوشگوار ہی ہوتی ہے، جو جس مذکور کے ساتھ پائی جاتی ہے، اور جو کسی کامیاب کوشش
 کے بعد بھی پائی جاتی ہے (ج) کہیں اس سے مراد پسندیدہ شے ہوتی ہے۔ (د) اور کہیں وہ شے
 جس کی طرف ہلکے وقت ہوتی ہے۔ ان ابہامات کی بدولت اس قسم کے سوالات میں نہایت ہی
 پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے، کہ لذت کو محبت سے کیا تعلق ہے یا اس کا کمی و مقدار ہی حقیقت
 سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے، یا نہیں ہے لذت، نشاط اور مسرت میں باہم جو تعلق ہے، اس کو ذکر
 سینکڑوں جملے "فلسفہ اجتماع" کے باب میں نہایت غور سے بیان کر رہا ہے۔

باب پنجم

معیار بصورت کمال

۱۔ مسئلہ ارتقا کا استعمال اخلاق میں

اخلاق کی غرض و غایت تحقق ذات و تکمیل نفس۔ م، یا ترقی سیرت قرار دینا خود ہی اس بات کو مستلزم ہے، کہ اخلاقی زندگی ایک تدریجی و ارتقائی عمل ہے۔ ارتقا کا یہ تخیل اگرچہ قدیم زمانہ میں بھی موجود

تھا لیکن زیادہ نمایاں صورت اس نے موجودہ ہی عہد میں اختیار کی ہے۔ سب سے پہلے اس پر ہیگنل اور کامٹ نے زور دیا پھر لیبارک و ڈارون وغیرہ نے اس سے اصل الانواع کے مسئلہ میں کام لیا، اسکے بعد ہر برٹ اپنر وغیرہ نے اتنی وسعت دی کہ اجتماعی رسوم و عوائد، حکومت و سیاست کے مختلف اصناف اور اسی قبیل کی دوسری چیزوں پر اسکو چسپاں کیا، حتیٰ کہ شمسی و کواکبی نظامات کی تعمیر و تشکیل تک کی تو جبری نظریہ ارتقا سے کی جانے لگی۔ لیکن یہاں ہم کو ان تمام چیزوں سے کوئی سروکار نہیں، بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ اخلاق میں اس نظریہ کے استعمال کی کیا صورت ہے، اور وہ بھی صرف ایک خاص پہلو سے۔ یعنی ہم کو اس سے مطلق بحث نہیں کہ افراد و اقوام کی اخلاقی حیات بتدریج برسوں اور صدیوں میں نشو و نما پاتی یا ترقی کرتی ہے، کیونکہ یہ تانخہ اخلاق کی بحث ہے، اور ہر گویہاں صرف ماہیت اخلاق کی تحقیق مقصود ہے۔ لہذا اخلاق میں ارتقا کے استعمال سے ہمارا مراد یہ ہے کہ اخلاقی حیات کی نفس ماہیت و حقیقت بذات خود ایک نشو و نما یا ترقی ہے۔ یہ مفہوم آگے چل کر امید ہے کہ اچھی طرح واضح ہوگا۔

۲۔ ترقی حیات یوں سمجھو، کہ ارتقاء اخلاقی سے ہمارا مفہوم یہ ہے، کہ اخلاقی زندگی

کا ایک خاص مقصد یا نصب العین ہوتا ہے، جس کی طلب اور جکا بتدریج حصول انسانی زندگی کا اصل مدعا ہے، جس میں بعض لوگ کامیاب ہوتے ہیں، اور بعض ناکام رہتے ہیں۔ اس کی مثال کے لئے حیات حیوانی کی مختلف صورتوں کو لو۔ حیوانات میں بعض کو ہم اعلیٰ سمجھتے ہیں اور بعض کو ادنیٰ۔ اس اعلیٰ و ادنیٰ کے حکم کی بنیاد کسی نہ کسی خاص معیار

پر ہوتی ہے، جو ہمارے پیش نظر ہوتا ہے، چاہے یہ معیار قطا بقی ماحول ہو جیسا کہ آپسٹر کا خیال ہے، یا انسانی صورت سے قریب یا کوئی اور شے۔ اب اگر یہ صحیح ہے، کہ حیوانات میں ایک مستتر ترقی یا نشو و نما جاری ہے، تو اس ترقی کا بلند ترین مرتبہ وہ ہوگا جو پیش نظر معیار یا نصب العین سے قریب ترین ہے اسی طرح اخلاقیات میں نظریہ ارتقاء کا غشاء یہ ہے، کہ سیرت کا ایک خاص معیار یا نصب العین ہے اور حیات اخلاقی کے معنی اسی نصب العین کی جانب تدریجی تقریب یا ارتقاء ہے۔

۳۰۔ اعلیٰ و ادنیٰ مراتب ترقی۔

ہر ترقی میں ابتدا، تدریج، اور انتہا کا پایا جانا لازمی ہے۔ ترقی پذیر شے ایک خاص سطح سے شروع ہو کر تدریج بلند تر سطح کی طرف جاتی ہے۔ ہمارے سامنے جو چیز آتی ہے، وہ نہ ابتدا ہوتی ہے نہ انتہا، بلکہ صرف بیچ کی کڑیاں یا اعلیٰ تدریج۔ حیوانی زندگی کی سب سے ابتدائی اور ادنیٰ ترین صورت کا ہر جو علم ہے، نہ ہم یہ جانتے ہیں، کہ اس کی ترقی کی انتہائی و اعلیٰ ترین صورت کیا ہوگی یا ہو سکتی ہے۔ گویا ہم ایک ایسی گھڑ دوڑ دیکھ رہے ہیں، جس کا آغاز و اختتام دونوں نظر سے اوجھل ہے یہی حال اخلاقی حیات کا ہے۔ نہ ہر کو یہ معلوم ہے، کہ سب سے ابتدائی شعور اخلاق کیا تھا، نہ اس کے انتہائی نقطہ کمال کا ہم کوئی واضح تصور قائم کر سکتے ہیں۔ ہمارے سامنے اسکے صرف درمیانی مدارج ہیں۔ بایں ہمہ بلا ابتدا یا انتہا کے تعلق و حوالہ کے ہم ان بیچ کے مدارج کو نہیں سمجھ سکتے، ان کے سمجھنے کے لئے دو میں سے کسی ایک کا پیش نظر ہونا ضروری ہے۔ لہذا نظریہ ارتقاء کو مان کر حیات اخلاقی کی توجیہ کے کل دوری ممکن طریقہ ہو سکتے ہیں، یا تو شعور اخلاق کی سب سے ابتدائی صورت کو سامنے رکھ کر اسکی توجیہ ہو سکتی ہے، یا پھر انتہا و غایت کے حوالہ سے۔ اس میں شک نہیں، کہ پہلا طریقہ زیادہ فطری معلوم ہوتا ہے، اسلئے کہ علی العموم واقعات و حوادث کی توجیہ انکی اصل اور علت ہی سے کی جاتی ہے۔ لیکن مزید غور سے نظر آتا ہے، کہ یہ طریقہ حقیقت کم رتبہ اور قلیل التشفیٰ ہے۔ ذیل میں ہم دونوں طریقوں کی حیثیت و نوعیت سے بحث کرتے ہیں۔

۳۱۔ توجیہ بحوالہ ابتدا۔

بظاہر اخلاق کی توجیہ و تشریح کا سب سے زیادہ قدرتی طریقہ یہی معلوم ہوتا ہے، کہ درختی اقوام یا حیوانات کے عوائد و اعتیادات

میں اسکی ابتدائی اصل کا سراغ لگایا جائے۔ یہ سب اگر عام طبعی واقعات مثلاً طبقات ارضی وغیرہ کی توجیہ و تحلیل کے لئے کیا جاتا ہے۔ بلکہ قومنوں کے عروج و زوال تک کی تشریح میں اسی طریقہ سے کام لیا جاتا ہے۔ ہم تاہم اسکا ان واقعہ کی ابتدائی سے ابتدائی اصل اور اس کے نشوونما کے علل و اسباب سمجھنے لگاتے ہیں۔ اس کے پیچھے نہیں پڑتے کہ اس کی انتہا کیا ہوگی، کیونکہ اس سے اس کی حیثیت نفس الامری پر، علی العموم بہت ہی کم روشنی پڑتی ہے۔ لہذا از خود سوال یہ ہوتا ہے کہ اخلاقی دنیا و نشوونما کی توجیہ و تحلیل کے لئے بھی یہی طریقہ کیوں نہ اختیار کیا جائے؟ لیکن علم اخلاق جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، عام علوم طبعیہ سے بالکل جدا کا نہ نوعیت رکھتا ہے۔ اسکا مقصود کسی شے کی اصل یا تاریخ کی تحقیق نہیں ہے۔ بلکہ نصب العین کی تعین اور یہ معلوم کرنا کہ کردار پر اس نصب العین کے اثر کی کیا صورت ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ نصب العین کا تعلق اصل و ابتدا سے زیادہ غایت اور انتہا کے ساتھ ہے۔ علوم طبعیہ میں اصلی بحث اسکی ہوتی ہے، کہ کیا ہے، بخلاف اخلاقیات کے کہ اسکا موضوع بحث یہ ہے، کہ کیا ہونا چاہئے، اور کیا ہے۔ اسکو کوئی اصولی تعلق نہیں۔ موجودہ دور میں جن لوگوں نے اخلاق کی توجیہ اسکی اصل و ابتدائی تحقیق سے کی ہے، ان میں سرفہرست اسپنسر کا نام ہے۔ ذیل میں ہم اسکے نظریہ کا ذکر کرتے ہیں، جس سے امید ہے، کہ مذکورہ بالا بیان صاف طور سے ذہن نشین ہو جائے گا۔

۵۔ ہربرٹ اسپنسر کا نظریہ اخلاقیات

اسپنسر نے اپنے نظریہ اخلاق پر ایک نہایت ہی دلچسپ کتاب لکھی ہے، جس کا نام ”مبانی اخلاقیات“ (ڈیٹا آف ایتھکس) ہے۔ اس کتاب کے مباحث کا تمام و کمال بیان

تو یہاں ناممکن ہے البتہ ضروری ماحصل درج کیا جاتا ہے۔ اس نے سب سے پہلے ”کیا ہے“ سے مراد یہاں تاریخ طبعی والا مفہوم ہے، جسکی رو سے ہم کہتے ہیں، کہ ”شیر ہے، کوینی پایا جاتا ہے۔ م، اور ایک سینگنا جانور نہیں ہے، یعنی نہیں پایا جاتا ہے۔ م، ورنہ زیادہ گہرے مفہوم کے لحاظ سے اخلاقیات کا تعلق سمجھ لیا ہے“ ہی سے ہے۔ یعنی انسان کی اصل فطرت کیا ہے۔ دیکھو اوپر باب ۲، فصل ۳۔ اب یہ کتاب، اسکی ضخیم کتاب ”اصول اخلاقیات“ کا پہلا حصہ ہے۔

سے ”تاریخ اخلاقیات“ از سچو کہ صفحات ۲۵۲-۲۵۴۔

پہلے کردار اور اس کے نیک و بد جو نے سے معنی پر بحث کی ہے۔ پس کیلئے وہ انسان
 سے نزدیک بہ الٰہی زندگی کی تحقیق کرتا ہے۔ کردار کا جو غرض ہے، وہ زندگی کی تمام صورتوں
 میں پایا جاتا ہے اور ہر جگہ اس پر نیک یا بد جو نے کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔ اس کے
 نزدیک زندگی، جیسا کہ اس کی ادنیٰ سے ادنیٰ صورتوں میں نظر آتا ہے عبارت ہے
 "اندرونی حقائق کی بیرونی علاق کے ساتھ ستر تطبیق" سے یعنی زندگی نام ہے ذہن و اعصاب
 کی اپنے ماحول کے ساتھ مطابق رہنے کی پیہم جدوجہد کا۔ اور کوئی کردار ایسا نہیں ہے
 جو اس عمل تطبیق میں معاون یا مضرام نہ ہوتا ہو۔ اگر معاون ہے تو نیک کہا جاتا ہے اور
 اگر مضرام ہے تو بدکردار نیک موجب لذت ہوتا ہے کیونکہ اس سے ذہن و اعصاب
 اور اس کے خارجی ماحول میں توافق پیدا ہوتا ہے۔ بلکہ اس کے کردار بد موجب الم ہوتا ہے
 ماحول کردار نیک وہ ہے، جو صرف لذت کا موجب ہو اور شائبہ الم سے ماحول پاک
 ہو لیکن علیٰ اعمہ ایسا ہوتا نہیں بلکہ تقریباً بہ کردار لذت مہم و خوشی موجب ہوتا ہے۔
 لیکن جس کردار سے الم کی بہ نسبت لذت زیادہ ملتی ہے، یعنی جو مجموعی حیثیت سے
 سب سے زیادہ نفس اور اس کے ماحول کی تطبیق کا موجب ہوتا ہے، وہی اضافی طور
 پر نیک یا خیر ہے۔ اور اخلاق کی اعلیٰ سے اعلیٰ ترقی نام ہے حیات کی افادت کا جو
 جنی ہے الٰہی اور بیرونی حقائق کی روز افزوں مطابقت پر۔

یہ اس فلسفہ کا نظریہ | اس میں شک نہیں کہ مذکورہ بالا نظریہ میں متعدد فوائد ہیں۔ اس
 سے حیات اخلاقی کا علم عام علم حیات میں داخل ہوتا ہے۔ اور سائنس
 کی مقصد۔

کی موجودہ ترقی و تحقیقات کی رو سے علم کے مختلف شعبوں میں
 اس قسم کی باہمی وابستگی و رابطہ ضروری ہے۔ ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ علیحدہ نہیں
 رکھا جاسکتا، جب تک تمام شعبوں کو پیش نظر رکھ کر بحث نہ کی جائے۔ اس وقت تک
 کسی خاص شعبہ علم کی حقیقت و نوعیت پوری طرح سمجھ میں نہیں آسکتی۔ بایں ہمہ ذرا سے
 ہر کے بعد، ناگزیر ہے کہ اگر اس کے نظریہ نے اصل ترتیب کو الٹ کر لکھ دیا تو
 اور کھوڑوں کو پیچھے لگا دیا ہے۔ کیونکہ جب یہ کہا جاتا ہے، کہ ترقی حیات
 کے معنی اس کے ساتھ ستر تطبیق کے ہیں، تو اس سے مراد کیا ہوتی ہے؟
 ایک معنی کرتا ہے، تو یہ عمل تطبیق برابر جاری ہی ہے۔ علمی ترقی کے معنی ہی یہ ہیں، کہ ہم اپنے

خیالات کو روز بروز فطرت کے خارجی حقائق کے مطابق بناتے جاتے ہیں اسی طرح فنون کی ترقی کے یہ معنی ہیں، کہ ہم اپنے اطوار زندگی کو آہستہ آہستہ عالم خارجی کے احوال و مقتضیات کے مطابق کرتے جاتے ہیں۔ علیٰ ہذا اخلاق میں بھی، جہاں تک ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہمارے آداب و قوانین اسلاف کے آداب و قوانین سے بھترے ہیں، اُن کی بہ نسبت ہلکے اپنے وجہات کا زیادہ وسیع علم اور ان کے پورا کرنے کا زیادہ شعور و احساس ہے، اس سب کا حاصل بھی یہی ہے، کہ ہم اپنے اطوار زندگی کو یوں فیوضاً حالات کے مطابق بنا رہے ہیں۔ لیکن دیکھنا یہ ہے، کہ اس عمل تطبیق کا لازمی نتیجہ کیا ہے؟ کیا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہمارے سچے سچے نظریے نہ کچھ مقاصد ہیں، جن کو ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں؟ جب یہ کہا جاتا کہ دو چیزیں آپس میں مطابقت نہیں رکھتی، تو اس سے از خود نکلتا ہے، کہ ہمارے ذہن میں ان کے باہمی تعلق کا کوئی خاص تخیل ہے، جو ان میں پایا جانا چاہئے اور سرِ دست نہیں پایا جاتا ہے۔ ورنہ پھر تو ایک معنی کر کے دنیا کی ہر شے دوسری شے کے مطابق ہے۔ حیات پر کیا منھ مروت بھی ایک علیٰ البلیق ہی ہے۔ ذی حیات ہستی کو جو ایک خاص احتیاج تطبیق کا شعور ہوتا ہے، اُس کی وجہ صرف یہی ہے، کہ اس کے ذہن میں کچھ خاص مقاصد ہوتے ہیں، جن کو وہ پورا کرنا چاہتی ہے۔ مثلاً ایک سائنس دان دیکھتا ہے، کہ ہمارے خیالات پوری طرح واقعات فطرت کے مطابق نہیں ہیں، جس کیلئے وہ علمی تحقیقات شروع کرتا ہے تاکہ اس کے خیالات کا ل طور سے واقعات کے مطابق ہو جائیں۔ بخلاف ایک پتھر کے کہ اس کے سامنے چونکہ کوئی مقصد نہیں ہے، اسلئے وہ بلا اس قسم کی کسی جدوجہد ہی کے اپنے ماحول کے مطابق رہتا ہے۔ سائنس دان کو احتیاج تطبیق کا صرف اسلئے احساس ہے، کہ وہ ایک ایسے مقصد کا احساس رکھتا ہے، جو اب تک حاصل نہیں ہے، یا بالفاظ دیگر یوں کہو، کہ وہ اپنے ساتھ ایک ایسا نصب العین لاتا ہے، جس کے مطابق دنیا نہیں ہے، اور اُس کو یہ مطابقت اپنی کوشش سے پیدا کرنی پڑتی ہے۔ اب اگر یہ صحیح ہے تو ہم کو اپنے دعویٰ کی ترتیب الٹ دینا پڑے گی۔ یہ لکھنا درست نہ ہو گا، کہ ذی حیات مخلوقات

کہ اس نے اس پر شدید زور دیا ہے، کہ اخلاقیات پر غایت کے نقطہ نظر سے بحث کرنی چاہئے حتیٰ کہ سخی تحلیل غایت کی بنیاد پر وہ ایک ایسا اطلاقی نظام اخلاقیات پیش کرتا ہے، جس کو موجودہ دنیا کے بجائے ایک ایسی مستقبل دنیا سے تعلق ہے جس میں تطبیق باحوال پورے کمال کے ساتھ موجود ہوگی ثباتی اور اکثر ارتقائی اس نظام اطلاقی کے مندرجہ ذیل نیز کسی مقصد کو بھی مقصد مطلق قرار دینے سے احتراز کرنے میں۔ مثلاً سرسلی اسٹفن کو، کہ وہ محض صحت یا صلاحیت کے تحویل پر قانع نظر آتا ہے۔ اس کے نزدیک "قانون اخلاق نام ہے اجتماعی فلاح و بهبود کے بیان شرائط کا مجموعہ" بنی کے معنی ہیں اجتماعی توازن کے قائم رکھنے کی صلاحیت کے اس نظریہ میں کسی ایسے انتہائی مقصد کی ضرورت نہیں، جو جماعت (سوسائٹی) کا آخری مرجع و محور ہو، بلکہ یہ جماعت کی صرف موجودہ حالت سے بحث کرتا ہے، اور اسی کے بقا و توازن کو مقصد قرار دے لیتا ہے۔ پروفیسر الکنزڈر کا خیال تقریباً بالکل یہی ہے۔ چنانچہ لکھتا ہے، کہ "فعل یا فاعل پر جو حکم لگایا جاتا ہے، اسکی بنیاد کردار کے ایک خاص معیار پر ہوتی ہے جس کو اخلاقی نصب العین کہا جاتا ہے یہ نصب العین نام ہے کردار کی باہم تطبیق و توافق کا، جس کی بنیاد مختلف و متعارض میلانات کے توازن پر ہے۔ یہ نظریہ اخلاقیات ڈارون کے حیات حیوانی کے نظریہ ارتقا سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔ ڈارون کے نزدیک انواع حیوانات کا ارتقائی نتیجہ ہے۔

۱۔ "معیانی اخلاقیات" صفحات ۳۰، ۳۱، ۳۲۔

۲۔ دیکھو ڈاکٹر سیمون "تاریخ اخلاقیات" صفحہ ۲۵۶۔

۳۔ مثلاً دیکھو اسٹفن کی "Science of Ethics" (حکمت اخلاقیہ) صفحہ ۳۳، اور

۴۔ الکنزڈر کی اخلاقی ترتیب و تساقط "صفحہ ۲۷۔

۵۔ "حکمت اخلاقیہ" صفحہ ۳۵۔

۶۔ ایضاً صفحات ۶۹-۷۱ وغیرہ۔

۷۔ دیکھو اسٹفن کے نظریہ کا بیان، سمون کی تاریخ اخلاقیات "میں، صفحہ ۲۵۷۔ بے شک اس نظریہ کی رو سے سوسائٹی کی کوئی موجودہ واقعی حالت کامل توازن نہیں رکھتی، اور اسلئے توازن کامل کے حصول کو آخری مقصد قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن مذکورہ بالا معنی میں اس توازن کی توضیح یقیناً نہیں کی ہے۔

”تنازع للبقا“ کا، جس میں نوع ”اصالح“ باقی رہتی ہے اور غیر اصالح فنا ہو جاتی ہے۔ اسی کو عام طور پر ”انتخاب طبعی“ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ علی ہذا سائنسٹن اور پروفیسر الکنزڈ کا خیال ہے کہ حیات اخلاقی میں کبھی انتخاب طبعی کا عمل جاری ہے۔ اور چونکہ وہ سب سے زیادہ صالح یا نوازین میں کامل ترین ہوتا ہے، وہی باقی رہتا ہے۔ انیس اور ڈارون کے نظریہ میں، جو تعلق ہے، اُس کو پروفیسر الکنزڈ نے اپنے حال کے ایک مضمون میں نہایت تعمیلی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور چونکہ یہ نزدیک بہ نظریہ اخلاق سینیچے سے پہلے کہ اخلاق کی توجیہ و تشریح کرتا ہے، اس کا مختصر بیان اس سے بہتر انگریزی میں کہیں نہیں موجود ہے اس لئے اس کا ضروری ما حاصل یہاں درج کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۴۔ اخلاقیات میں انتخاب طبعی الکنزڈ موصوف نے لکھا ہے کہ ”انتخاب طبعی نام ہے بقا و تفوق کے لئے مختلف نوعوں کے باہمی تنازع کا جس میں ایک نوع جو اپنی ساخت و خلقت کے لحاظ سے ماحول کے ساتھ زیادہ مناسبت رکھتی ہے غالب اگر نسبت بقائے دوام حاصل کر لیتی ہے۔ حیوانات میں یہ تنازع دراصل مختلف افراد یا طبقات کے مابین ہوتا ہے جس میں سے بعض فنا ہو جاتے ہیں، اور جو ”اصالح“ میں باقی رہتے ہیں۔ اخلاق میں ایسا نہیں ہے، یعنی احوال انسانی میں انتخاب طبعی کی جنگ بذات خود کمزور و نااہل افراد کے خلاف نہیں بلکہ ان کے اطوار زندگی اور نصب العین کے خلاف ہوتی ہے۔ اس جنگ میں ضرور وہی اطوار غالب اور قائم رہتے ہیں، جو اجتماعی فلاح و بہبود کے باعث ہوتے ہیں۔ حیوانی دنیا میں یہ ہوتا ہے کہ بعض حیوانات بقا کے لئے خلقی طور پر دوسروں سے زیادہ موزوں و اصل ہوئے ہیں، اس لئے وہ باقی رہتے ہیں، اور اپنے مخصوص کم و کثرت کے ذریعہ اپنے اسلاف میں منتقل کرتے رہتے ہیں، باقی ان کے حریف مقابلہ اپنی عدم صلاحیت کی وجہ

۱۔ ”اخلاقی ترتیب و ترقی“، صفحہ ۳۹۹۔

۲۔ ”بین الاقوامی جریڈہ اخلاقیات“ جلد دوم، نمبر ۱ جولائی سنہ ۱۹۲۰ء، ”اخلاقی تنبیہ ترقی“ کتاب سوم، باب ۴۔

سے فنا ہو جاتے ہیں۔ لیکن اخلاق میں »حیوانات سے من حیث حیوانات نہیں، بلکہ انہیں سے بحث ہوتی ہے۔« اس کی نوعیت کا اندازہ کسی قدر ذیل کی تمثیل سے ہو سکتا ہے۔ ایک شخص کم و بیش غور و فکر کے بعد اپنے احساسات کو عام راہ سے الگ کر دے کہ ایک نئے طور و طریق کی جانب مائل پاتا ہے۔ مثلاً وہ بے رحمی کو ناپسند کرتا ہے، یا عورتوں کی ہستی و تحقیر کو ناجائز سمجھتا ہے، یا نشہ کی بے اعتدالی کو قابل اعتراض جانتا ہے۔ ایسی صورت میں ممکن ہے، کہ یہ اپنے خیال کا تنہا حامی ہو یا محض دو ایک دوست اس کی تائید پر ہوں۔ باقی تمام لوگ اس خیال کو محض ایک مضحکہ و مسخر سمجھتے ہوں، بلکہ ممکن ہے، کہ اس کو اپنے مخالفین کے بات سخت سے سخت مصائب اٹھا کر جان تک سے صبر کرنا پڑے۔ لیکن آخر کار اس کے خیالات کو بتدریج قبولیت حاصل ہونا شروع ہوتی ہے، لوگوں کو انکی سچائی کا یقین ہونے لگتا ہے۔ گذشتہ دشمنی کی جگہ ان کے دل میں اس نئے اخلاق و کردار کی قدر پیدا ہو جاتی ہے۔ نئے خیالات روز بروز قوت حاصل کرتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ بالآخر اکثر کیا بلکہ تمام لوگوں کے نفوس میں گھر کر جاتے ہیں، لہذا دنیا کے اخلاق میں »افراد کی برابری کے بغیر محض تعلیم و تشفی بجز واصل انواع کردار کی اشاعت و بقا اور ان کے مخالف خیالات کی فنا کا کام دیتی ہے« ایک نفس کی دوسرے نفس پر فتح تعلیم و تشفی پر مبنی ہے، »ادب و طرح یہ عمل تشفی کو یا استیصال حریف کا کام کرتا ہے« اسی کا نام اخلاقی انتخاب طبعی ہے (جس سے اصل انواع کی طرح اصل الاخلاق کی توجیہ و تشریح کی جاتی ہے)۔

۴- ضرورت غایت اس میں شک نہیں، کہ یہ سب کچھ نہایت مفید و معنی خیز ہے،

لیکن اگر اس کو اخلاقی نصب العین کی کامل توجیہ سمجھا جائے، تو

اس لحاظ سے اس میں ایک شدید نقص پایا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ دراصل اخلاقی زندگی کے نشو و نما کی محض طبعی تانچ ہے۔ اس قسم کی محض طبعی تانچ پر حیات حیوانی کی تحقیق میں ہم قناعت کر سکتے ہیں۔ کہ اس میں ہلکوریادہ تر صرف گذشتہ و موجودہ مختلف اصناف حیوانات کی خلقت و نوعیت اور ان احوال کا جاننا مقصود ہوتا ہے۔ جو ان کی فناء یا بقا کا باعث ہوئے ہیں اس امر کی زیادہ بحث نہیں ہوتی، کہ انسان کو بھڑیئے کے فنا کر دینے کا کیا حق حاصل ہے

بائندر کے بقا اور مستحکم کے فنا کو کیسے حق بجانب ثابت کیا جائے۔ مختصر اُلوں کہو کہ اس تحقیق کے ضمن میں ہم کو مختلف انواع حیوانات کی باہمی قدر و قیمت سے کوئی خاص سروکار نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے اخلاقیات کو تمام تر قدر و قیمت ہی کے سوال سے بحث ہے۔ اس میں ہم جاننا چاہتے ہیں کہ کردار کی ایک صنف دوسری صنف پر کیوں ترجیح ہے جس کا جواب یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ فلاں صنف فلاں صنف کو فنا کرنے میں کامیاب ہوئی ہے۔ (اس لئے وہ مرجح ہے۔ م) اس حقیقت کا اعتراف ایک مدتناک خود پر فخر الکینڈر نے اس طرح کیا ہے کہ "زندگی کا کوئی نیا طور و طریق، اپنی کامیابی کی بنا پر خیر نہیں ہو سکتا، البتہ اس کی کامیابی اس کے خیر ہونے کی ایک قسم کی علامت یا مہر ہے۔ جو امتداد و تباہی نے اس پر لگا دی ہے۔" لیکن یہ اعتراف کچھ زیادہ وقت نہیں رکھتا، اسلئے کہ جب یہ سوال ہوتا ہے کہ آخر پھر وہ کیا چیز ہے، جو کسی کردار کو خیر بناتی ہے، یا وہ قدر مشترک کیا ہے، جسکی بنا پر کوئی نصب العین اخلاقی قیمت رکھتا ہے، تو اس کا جواب پرہیزگاروں کے پاس صرف یہ ہے کہ "یہ قدر مشترک نام ہے ایسے طریق زندگی کا جو شرائط و وجوہ کے مطابق ہو اور جس کی مانتی میں جماعت (سوسائٹی) بلا تعارض و تزام اپنے ماحول پر مدد مل کر سکتی ہو، یا زیادہ ترجیح کے ساتھ میں یوں کہوں گا، کہ قدر مشترک عملیات ہے ایک ایسے نصب العین سے، جس کے مطابق زندگی بسر کرنے میں جماعت کا ایک جز دوسرے جز سے مزاحم و متصادم نہ ہو، یعنی ان میں باہم توازن قائم رہے۔" لیکن اصلی سوال یہ ہے کہ جماعت میں یہ توازن قائم رکھنا ہی سرے سے کیوں مستحسن یا قابل خواہش ہے، وہ کیا شئی ہے جس پر خود اس توازن کی قیمت کا دار و مدار ہے، یا یہ ایسا سوال ہے جس کے کرنے پر ہم قدرہ مضطر ہیں۔ اسپتسر وغیرہ کے نظریات میں بھی اس قسم کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

۱۔ دیکھو کتاب متذکرہ صفحہ ۱۰۷۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ بعض اوقات پرہیزگاروں اس اعتراف کو بھی بھول جاتے ہیں۔ چنانچہ "اخلاق فی ترتیب و تہی" کے صفحہ ۳۰ پر ارشاد ہوتا ہے کہ "خرام ہے محض اس چیز کا جو غیر سے جنگ آزمائی میں ہزیمت لے کر مرود ہو جاتی ہے۔"

۲۔ دیکھو ایڈیشن صفحہ ۱۹۷۔ نیز "Idea of Value" (قیمت) والا مضمون، جو پرہیزگاروں نے رسالہ ٹھنڈا، ہم و ہمارے اول و آخر و جنوری ۱۹۱۸ء میں لکھا ہے۔ خصوصاً صفحہ ۱۰۷۔

یہ لوگ وحقیقت اخلاقیات نہیں، بلکہ تایخ طبعی کے سوالوں کا جواب دیتے ہیں۔ ان کی تحقیقات سے اخلاقی زندگی کے نشوونما پر روشنی پڑ سکتی ہے، لیکن اس سوال کا کوئی جواب نہیں ملتا، کہ یہ زندگی جھوکیوں اختیار کرنی چاہیے؟ مثلاً یہ پوچھا جاسکتا ہے، کہ توازن کو قائم رکھنے کے بجائے ہم اسکو فنا کرنے کی کوشش کیوں نہ کریں؟ اس کا جواب صرف اسی صورت سے ممکن ہے، کہ خود توازن کا خیر ہونا ثابت کیا جائے۔ علی ہذا اسپنسر کے نظریہ میں یہ پوچھا جاسکتا ہے، کہ عمل ارتقا کی اعانت کے بجائے ہم اس کی مزاحمت کیوں نہ کریں؟ یہاں بھی ہم کو یہی دکھانا چاہیے، کہ یہ ارتقا جس منزل تک پہنچتا ہے وہ خیر ہے، یعنی اخلاقی نصب العین کا کام دیتی ہے لہذا معلوم ہوا، کہ نصب العین ارتقا کی توجیہ کرتا ہے، نہ کہ ارتقا نصب العین کی۔ ہم مزاج ارتقا سے اس لئے گزرتے ہیں کہ اس نصب العین تک پہنچنا چاہیے ہیں۔ غرض بنا کے توجیہ ہدایت نہیں بلکہ نہایت یعنی غایت ہے۔

۱۰۔ توجیہ بالغایتہ انسان توانسان ہے، حیوانی ارتقا کی نسبت بھی تطبیق کے ساتھ

لے اس بحث کو ساری نے اپنی کتاب "اخلاقیات طبیعیہ" میں نہایت تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔ حصہ دوم، باب ۱۹، یہاں ہم اس کی ایک مختصر عبارت کا اقتباس درج کرتے ہیں جو ص ۱۷۲ سے ماخوذ ہے۔ "ایک شخص معقولیت کے ساتھ یہ پوچھنے کا حق رکھتا ہے، کہ وہ قوانین فطرت کو اصول اخلاق کیوں قرار دے۔ کسی شے کے فطری ہونے سے، اس کا انسان کے لئے مقصد دیا غایت عمل ہونا نہیں نکلتا۔ یہ صرف ظہور واقعات کی ایک صورت ہے، جس کے اختیار پر کسی شخص کو اس وقت تک مجبور نہیں کیا جاسکتا، جب تک اس اختیار کی وجہ نہ بتلادیا جائے۔ ضروری نہیں کہ ارتقاء عالم کے لئے ایک شاعر الذات فاعل بنتا اس شخص کیلئے کافی ترغیب ہو غرض خاص ارتقا غایت کے قطع نقطہ سے اس اشکال کو حل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی ہے؛ مثلاً کے لئے "مناہج اخلاقیات" اور "میسورس" کے "مناہج اخلاقیات" ۱۸۹۹-۱۹۰۱ء پر دیکھیں۔ کپلے نے اپنے مشہور کچر "ارتقاء اخلاقیات" (Evolution of Ethics) میں جو اسے لال کیا ہے، اس کی اصلی بنیاد بھی یہی خیال معلوم ہوتا ہے البتہ اس نے حیات اخلاق، اور کائنات فطرت میں ایک خلاف واقع تقاء قائم کر کے اسکو کسی قدر ناصاف بنا دیا ہے۔ پرو فیر لارڈ مارگن کی کتاب "عادت و جبلت" بھی دیکھو۔

ہرگز نہیں کہا جاسکتا کہ وہ غایت سے خالی ہے خواہ اسے کائنات کا نظریہ ارتقا ایک طرح کی غایت کو
 شخص ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک حیوانات کی ساری زندگی نام ہی ہے تطبیق کا اس لیے
 جنگ و تنازع کا یہی تطبیق وہ نصب العین یا غایت ہے جس سے وہ عمل ارتقا کی
 توجیہ کرتا ہے۔ اور بالکل غلط ہے کہ اس نے غایت کے بعد یہ عمل اور بھی زیادہ غائی نہایت
 کا معلوم ہو۔ جیسا کہ امرتسن نے کہا ہے کہ "کثیر اتمام مراتب تصور کہ انسان بہت کے لئے
 ملی کرتا ہے۔ لہذا اسطو اور سیکل کو ایسی کے قائل ہیں۔ یہ کیفیت حیوانات یا عام حیات کائنات
 کی نسبت کچھ بھی کہو، مگر آخر ان کی غایت میں تو غایت سے چارہ نہیں۔ لہذا حیات
 اخلاق کی توجیہ بالابتداء تو کسی طرح زیادہ کارآمد ہو ہی نہیں سکتی۔ اس کی توجیہ ہدایت
 سے نہیں بلکہ نہایت یعنی پیش نظر نصب العین یا غایت سے کرنی چاہئے۔ اس
 توجیہ بالغایت ہی کیا صورت ہے اس کے لئے ہم تمام مسائل گزشتہ کے نظریہ کو ذیل میں
 اختصار کے ساتھ درج کرتے ہیں، جو موجودہ دور میں اس خیال کا ممتاز ترین وکیل گذر رہے۔
 ۱۱۔ گزشتہ کا نظریہ | گزشتہ نے اپنے نظریہ کو اپنے عظیم الشان کارنامہ مقدمہ
 اخلاقیات میں بیان کیا ہے۔ انگلستان کی موجودہ صدی
 میں علم الاخلاق پر غالباً اس سے بہتر کتاب نہیں لکھی گئی ہے

گزشتہ کے نزدیک فطرت انسانی کا اصلی جوہر عقل یا روح ہے۔ انسان بھی حیوانات
 کی طرح اشتیاق و احساسات رکھتا ہے، لیکن اس کی یہ تمام چیزیں عقل کے ماتحت ہوتی ہیں
 اس کی اشتیاقیں، اور اس کے احساسات محض احساسات نہیں ہوتے۔ اس کی اشتیاقیں
 کم و بیش وضوح کے ساتھ ہمیشہ کسی غایت یا مقصد کے شعور پر مشتمل ہوتی ہیں، یعنی وہ
 محض اشتیاق نہیں، بلکہ خواہش ہوتی ہے علیٰ ہذا اس کے احساسات کم و بیش وضوح کے

لہ حیات حیوان کے، غائی نشوونما کا بہترین قابل دید بیان تم کو پروفیسر باب ہاؤس کی "ارتقاء نفس"
 Mindin Evolution میں ملے گا۔

یہ افسوس ہے کہ جبکہ "تاریخ اخلاقیات" میں گزشتہ کے نظریہ کو نہایت ہی ناقص طریقہ سے بیان
 کیا ہے۔ (دیکھو صفحہ ۲۵۵-۲۶۰)

یہ میرے نزدیک گزشتہ نے حیوان اشتیاق کو انسانی شعور میں تبدیل کرنے میں مبالغہ بیانی کی ہے۔ لیکن غالباً خود

ساتھ علم پر مشتمل ہوتے ہیں۔ یعنی وہ محض احساسات نہیں بلکہ اور کائنات ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ انسان ایک عقلی مخلوق ہے اور ذہنی روح ہستی ہے۔ گریسن کے نزدیک حیوانات، بلکہ بے جان موجودات میں بھی ایک طرح کا سببہ عقلی موجود ہے، جس طرح اسپتہ کے نزدیک حیوانات میں اصول تطبیق موجود ہے۔ البتہ بے جان موجودات میں یہ سببہ عقلی بافضل نہیں بلکہ بالقوہ پایا جاتا ہے۔ پایا یقیناً جاتا ہے، لیکن مخفی یا ناقص صورت میں بخلاف اسکے انسان میں یہ بافضل پایا جاتا ہے، یا کم از کم، فعلیت میں آ رہا ہے۔ اور

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۱۵)، میلان بھی، جو کتاب اول باب ۱۔ فصل ۳، میں لکھ چکا ہے، دوسری جانب کے سامنے پر مبنی ہے۔ یہ نوع بیان اصلی بحث یہ ہے، کہ انسان کی حقیقت نمیزہ فطرت عاقلہ ہے، نہ کہ کوئی ایسی مشترک شئی جو حیوان محض میں بھی پائی جاتی ہو (بشرطیکہ حیوان محض کا کوئی وجود ہو)۔ حیات حیوانی کی اعلیٰ صورتوں کا شعور کس شئی پر مشتمل ہوتا ہے؟ یہ بے شک ایک مشکل سوال ہے۔ باقی یہ کہنا کہ ان میں ادراک کا وجود نہیں ہوتا، سببہ معنی معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ یہ تک فرض کرنا دشوار ہے، کہ اعلیٰ حیوانات ادراک کی صورتے خالی ہوں گے، ورنہ پھر بیل اپنے مالک کی جو نیٹری کیسے پہچان لیتا ہے، یا چڑیا اپنا گھونٹا کیسے بناتی ہے؟ اس سے نہ صرف یہ پتہ چلتا ہے، کہ اعلیٰ حیوانات اپنے سامنے کی چیزوں کو سمجھ جاتے ہیں، بلکہ جو کچھ آگے ہوئے والا ہے، اس کا تصور بھی کر سکتے ہیں۔ اور اصل تو یہ ہے کہ ڈارون کے کچھوں تک کے لئے اس قوت کا وجود ضروری قطر آتا ہے۔ دیکھو "Vegetable Mould" باب ۲، لیکن یہ تمام مباحث ہمارے موجودہ موضوع سے خارج ہیں۔ ان کے لئے ذیل کی کتابوں کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ لائڈ مارگن کی "Animal life of intelligence" (حیوانی حیات و عقل، خصوصاً باب ۹)، اور "Human & animal psychology" (انسانی حیوانی نفسیات)، (۱۹۰۷-۱۹۰۸)، اور "فادٹ کی" "مینول آف سکا لوجی" (۱۹۰۷-۱۹۰۸)۔

۱۔ احساس (Sensation) نام ہے شعور کی سب سے سادہ و مبیط ترین حالت کا، یا ان کہہ دو کہ محض ارتسام صورت کا ادراک (Perception) کا درجہ احساس کے بعد ہے، جس میں نفس ارتسام کے علاوہ ذہن کی قوت اور مختلف ارتسامات کا باہمی موازنہ و امتیاز بھی داخل ہے۔ یہ احساس سے زیادہ مرکب و پیچیدہ ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں میں فرق اس قدر نازک ہے کہ ایک مختلف فریہ سلسلہ بن گیا ہے۔ پوری طرح سمجھنے کے لئے علم النفس کی کتابیں دیکھنا چاہئے۔ م

یات اخلاق نام ہے اسی مبدع عقل کو رہبر و زیادہ تعلیمت میں رہنے کی توجہ دیا یوں کہہ سکتے ہیں کہ اپنی عقل، شعور اور روحانی فطرت کے روز افزوں تحقق تکمیل سے پہنچ کر عقل کا صحیح طریقہ کیا۔ چہ بہ توجہ کو خود واقف ہے کہ اس سوال کا جواب آسان نہیں اس لئے کہ جان فطرت عاقلہ ابھی تک اپنے کمال ارتقا کو نہیں پہنچی ہے۔ اخلاق کی توجہ یہ کہ اتھار یا عادت پر مبنی ہے۔ غایت تک ہماری پہنچ نہیں پہنچ سکتی۔ اس توجہ ہی نہیں ہو سکتی۔ تاہم یہ ایک مقول حد تک معلوم ہو سکتا ہے کہ اب تک ہماری فطرت عاقلہ کس قدر بڑھ چکی ہے اور آئندہ اسکی کامل ترقی کے لئے کیا راستہ اختیار کرنا چاہئے۔

یہ ہے ماحصل اگرچہ کے نقطہ خیال کا جس سے ہمارے اس اصلی سوال کا ایک جواب یقیناً مل جاتا ہے کہ یہ ماننے کی کیا صورت ہے کہ ہمارے مختلف عوالم خواہش میں سے کونسا عالم اعلیٰ ہے اور کونسا ادنیٰ ہے؟ وہ جواب یہ ہے کہ اعلیٰ ترین عالم وہ ہے جو عقلی عقل ہوئے کے لحاظ سے کامل ترین ہو۔ لیکن ہم نے اوپر جو نظریہ پیش کیا ہے، اس کے لئے یہی اس خیال کی کسی قدر ترقی تفسیل ضروری ہے۔

۱۲۔ نفسِ تشفی - اوپر گزر چکا ہے کہ انسان کی زندگی کے سیکڑوں عوالم ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے بعض محض آبی ہوتے ہیں اور بعض مادی

بناتے ہیں۔ بعض ایسے ہوتے ہیں جن سے کوئی مستقل و پائدار تشفی نہیں ماحصل ہوتی۔ خاص حیوان لذت اندوزیوں کے عالم میں رہتا ہوتا ہے کہ یہ فوراً زائل ہو جاتی ہیں۔ بخلاف اس کے بعض لذتیں نسبتاً زیادہ دیر پا معلوم ہوتی ہیں جو عالم انسان کی عادت بن جاتا ہے، اس کا نام پیدا کہ چلے بتایا جا چکا ہے، سیرت یا عادت ہے اگر ان کی ناگہانی ایجاد یا تشفی کی بنا پر اس سیرت کے خلاف کوئی کام کر بیٹھتا ہے تو اس کا اپنی ذات کو سبب معنی میں ذمہ دار نہیں سمجھتا، اور کہتا ہے کہ اس کے کرتے وقت میں، میں، تم، یہ کام مجھے میری فطرت کے بالکل خلاف ہو گیا ہے۔ مگر کوئی ایک ہی خاص عالم ایسا نہیں ہوتا جو دائمی تشفی کا موجب ہو سکے۔ ہمارا سن بچہ جیسے بڑھتا جاتا ہے ویسے ویسے ہم اپنی عادات کے محکوم ہوتے جاتے ہیں

اور جس عالم کے ہم عادی ہو چکے ہیں اُس کے خلاف شاذ ہی کوئی فعل سرزد ہوتا ہے۔
ہاں اگر یہ عالم ناقص ہے، تو ضمیر کے نشہ وقتاً فوقتاً ضرور چبھتے رہتے ہیں، یعنی
بعض اوقات دل میں یہ خیال خلش کرتا ہے، کہ ہماری سیرت اس سے اعلیٰ و برتر
ہونی چاہیے تھی۔ ان اوقات میں ہر محسوس ہوتا ہے، کہ جو زندگی ہم سمولاً گزار رہے
ہیں، یہ ہماری اعلیٰ زندگی نہیں ہے، نہ ہم اعلیٰ ہم ہیں۔ یعنی اس عادی عالم میں بھی ہکو
اُسی طرح کا ایک نقص محسوس ہوتا ہے، جیسا کہ کسی آنی جذبہ دلچسپی کی وجہ سے اپنی
عام افتاد طبع یا سیرت کے خلاف کوئی حرکت سرزد ہونے سے محسوس ہوتا ہے۔
اور جس طرح ان آنی مواقع پر ہکو سچی تشفی نہیں نصیب ہوتی، بلکہ ان سے ہم اقبال کی
کوشش کرتے ہیں، اور ان مواقع کے افعال کو اپنے افعال نہیں سمجھتے، اُسی طرح
بعض اوقات اپنے معمولی عالم عادت سے بھی ہکو ایک گونہ عدم تشفی کا احساس ہوتا
ہے، اور اگر عادت کی حکومت قاہرہ سے بے بسی نہ ہوتی تو اس سے بھی ہم اقبال
کی کوشش کرتے، اور کہہ دیتے کہ اس صورت میں بھی جو افعال ہم سے ظاہر ہوتے
ہیں، وہ دراصل ہمارے یعنی ہمارے حقیقی نفس کے، نہیں ہیں۔ لہذا سوال پیدا
ہوتا ہے، کہ کچھ آخر وہ کونسا عالم ہے، جو کامل و مستقل تشفی کا باعث ہو سکتا ہے؟
اور جس کو نفس حقیقی کہنا چاہئے؟

یہ حقیقہ نفس وہی ہے، جس کا بہترین نام نفس ناطقہ (عقل) ہے۔ جس سے مراد
وہ عالم ہے، جس میں ہم اپنی عقل و بصیرت کو گہائی میں ہوسٹیں۔ اس میں شک
نہیں، جیسا کہ گریں نے لکھا ہے، کہ یہ پوری طرح بتانا ناممکن ہے، کہ اس عالم میں
کیا کیا چیزیں شامل ہیں۔ کیونکہ بصیرت عقل کا عالم اتنا ہی وسیع ہے، جتنا کہ ہمارا یہ خارجی
عالم ہے۔ اس عالم عقل کا کامل باشندہ بننے کے لئے، ضروری ہے، کہ ہم جس عالم میں
رہتے ہیں اُسکو اور اُسکے ساتھ اپنے تعلق کو پوری طرح سمجھیں اور جو کچھ سمجھا ہے، اُسی کے
مطابق برابر عمل کریں۔ ظاہر ہے، کہ اس کامل ہم و عمل تک پہنچنے کی ہم امید نہیں کر سکتے۔
ہم زیادہ سے زیادہ جو کچھ کر سکتے ہیں وہ یہ ہے، کہ اپنے اور دوسروں کے اندر اس ہم

طور سے ہماری سمجھ میں آ جانے چاہئیں۔ مسرت کے معنی میں جو غلط فہمی واقع ہوئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ لوگوں نے سمجھا، کہ مسرت نام ہے۔ خواہشوں کی فروا فردا یا ان کے بڑے سے بڑے مجموعہ کی تشفی کا۔ حالانکہ جیسا کہ اب محکوم نظر آگیا ہوگا، کہ اصلی مقصد خواہشوں کی تشفی نہیں بلکہ تنظیم ہے۔ لہذا مسرت اصلی معنی میں سلج الزوال لذتوں کے بجائے نام ہے اس تنظیم کے شعور تحقق کا۔ یعنی اس احساس کا جو ہماری زندگی کے مختلف عناصر میں نصب العین توفیق و تنظیم قائم ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا مسرت اپنے اس معنی میں گویا صحیح طور پر ہماری زندگی کا مقصد تو نہیں قرار دیا جاسکتا تاہم حصول مقصد کا ایک غیر منفک لازمی عنصر ضرور ہے۔

تعلیق

نظریات ارتقا

اوپر کے باب میں نظریات ارتقا کے متعلق جو کچھ بیان کیا گیا ہے، اس میں اسپنسر، گرین اور نیٹش کے بارے میں چند باتیں اور قابل اضافہ ہیں۔

الف) اسپنسر جس نظریہ تکمیل کی بنیاد حیاتی ارتقا پر ہے، اس کا امام اعظم نے

اوپر مرقع کتاب میں اسپنسر کو قرار دیا ہے۔ لیکن اسپنسر خود اپنے کو لذیت کی فہرست میں شمار کرتا ہے، جس کی بنا پر کہا جاسکتا ہے، کہ اس کا ذکر گذشتہ آخری باب سے پہلے کے کسی باب میں آنا چاہئے تھا اگر ہم نے ایسا اس وجہ سے نہیں کیا کہ اسپنسر نے افادیت کے اصولی نظریات کی تو کھلم کھلا تردید کی ہے، یہی اسکی لذتیت تو وہ اس درجہ مبہم ہے، کہ اس کی کوئی واضح تعبیر مشکل ہے۔ بے شک وہ اس امر کا مدعی ہے، کہ لذت انتہائی مقصد ہے لیکن اس کی دلائل سے اس دعویٰ کے بجائے زیادہ سے زیادہ جو کچھ ثابت ہوتا ہے، وہ صرف اتنا ہے، کہ

”مسرت کے اسی معنی میں اسپنسر نے کہا ہے، کہ ”مسرت نیکی کا سلسلہ نہیں، بلکہ خود نیکی ہے“ یعنی صحیح نقطہ نظر کے حصول کا ایک لازمی پہلو ہے۔

(ب) گرین - اس کتاب میں جو نظریہ ہم نے اختیار کیا ہے، وہ اصولاً گرین ہی کا نظریہ ہے۔ لیکن بعض حیثیات سے چونکہ اس کا نقطہ میرے نزدیک قابل اعتراض ہے، اس لیے جن باتوں میں مجھ کو اختلاف ہے، اُن کا بااختصاص ذکر کر دینا مناسب ہوگا۔

گرین نے اپنے نظریہ اخلاقیات کی عبارت مابعد الطبیعات کی بنیاد پر کھڑی کی۔ اور اس کا نظریہ مابعد الطبیعات، ہر شکل کی تصوریت کی روشنی میں، کینٹ کی نظریہ مابعد الطبیعات پر مبنی ہے۔ لیکن میرا خیال یہ ہے، کہ گرین نے کینٹ کے نظریہ میں جتنی ترمیم کی ہے، اُس سے زیادہ کی ضرورت تھی۔ خود اس ترمیم کی بحث کو یہاں نہیں چھیڑا جاسکتا۔ یہاں عرض یہ بتا دینا کافی ہوگا، کہ گرین نے ”شعور ازلی“ کا جو تخیل پیش کیا ہے، اُس کی نوعیت بہت کچھ وہی ہے، جو کینٹ کے ”اعیان“، ”دو نمنا۔ م“ یا ذوات کی ہے۔ اس ”شعور ازلی“ اور حیات انسانی کے ارتقاء فی الزمان کے بائیں ایک خلیج حاصل ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے، کہ گرین حیات انسانی کی عمل ارتقا ہونے کی حیثیت سے کوئی مکمل و قابل فہم توجیہ نہیں کر سکتا۔ اس نقص کا ازالہ زبان اور ازلیت کے باہمی علائق کی طرف نظر ثانی ہی سے ممکن تھا۔

گرین کے نظریہ مابعد الطبیعات کا یہی نقص ہے جس کی بدولت میرے نزدیک وہ انسانی ترقی کی حیثیت اجتماعی کے واجب اعتراض سے قاصر رہا۔ ”ازلی شعور“ کا وہ اس طرح ذکر کرتا ہے، کہ گویا یہ ایک منفرد ذات کا شعور ہے، اور بسنے انسانی زندگی میں اس کے ظہور کا جو ”اعادہ“ ہوتا ہے، اُس کو بھی اُس نے شروع میں خالص انفرادی ہی اعادہ سمجھا ہے۔ البتہ آگے چلکر اس غلطی کی تصحیح کی کوشش کر رہے۔ لیکن عمل بنیاد میں تبدیلی

اس میں نے اس بار سے میں اپنے خیالات کا اظہار ”انریلیت“ دلسے مضمون میں کیا ہے، جو ہیسٹنگ کی ”انسائیکلو پیڈیا آف ریجن ایڈ ایٹیکس“ میں چپا ہے۔ نیز رائے کے ایک سلسلہ مضامین میں بھی اس پر بحث کی ہے، ”دیکھو نیو سیریز“ جلد ۲۱، ۲۲ و ۲۳۔

۲۔ دیکھو مقلد ص ۱۸۱ اخلاقیات ”کتاب سوم، باب ۳۔ اگر کوئی شخص سنہی کے ساتھ اس خیال کا تامل ہے، کہ خیر صرف ارادہ خیر ہے، یعنی نیکی نامہ صرف نیک ارادہ کا۔ م، اور پھر بھی خیر کو تکمیل سے تعمیر کرتا ہے، تو اس صورت میں ازروم دور کا جو اعتراض وارد ہوتا ہے، اور جو کینٹ نے ”الطبیعات اخلاق“ سکشن ۷ کے خاتمہ پر، پہلے ہی کر دیا تھا، اُس کا جواب دینا مشکل ہے۔ ارادہ خیر کی تفریح یہ کہ جاتی ہے۔

نتائج ارتقا سے تقریباً بالکل متضاد ہیں۔ اسپتسر اپنا شمار لذتہ میں کرتا ہے، بخلاف اسکے پیشہ لذت طلبی کو انتہائے حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اسکے نزدیک بجز انگلیزوں کے انسان کبھی حقیقی مضیٰ میں لذت طلبی کو اپنا مقصد بنا ہی نہیں سکتا۔ اسپتسر ایک ایسی پرامن دنیا کا خواب دیکھتا تھا، جس میں تمام انسان آزاد اور برتری حد تک مساوی ہونگے، اور جس میں بنگ کا پیشہ کے لئے خاتمہ ہو جائیگا۔ لیکن پیشہ ایک محدود تعداد میں ایسے فوق البشر انسانوں کا منظر ہے، جو خطہٴ نئی زندگی بسر کریں گے، جو اپنے ہم جنسوں سے نفرت کریں گے، اور وہ مقدس مقاصد کے لئے "جنگ کو خیر سمجھیں گے۔ وہ مدعیان ارتقا نیست کے خیالات کا ایک دوسرے سے اس درجہ متضاد ہونا اس امر کی ایک دلیل ہے، کہ قطعیت کے ساتھ یہ نہیں معلوم، کہ حیات انسانی میں تنازع للہقا کا لیا حشر ہوگا، اور اسکے حل کر دنیا کیا صورت اختیار کرے گی۔ مہ اسپتسر پیشہ (دعا صکر آخر الذکر) نے اپنی پیشین گوئی یا توقعات مستقبل کی کوئی دلیل مشکل ہی سے دی ہے البتہ ضمناً جو دلائل ان کی تحریروں سے نکلتے ہیں، وہ ڈارون سے زیادہ لامارک کے نقطہ خیال سے ملتے جلتے ہیں۔

قوق البشر کے خیال کے علاوہ اخلاقیات میں پیشہ کے سب سے عجیب نظریات وہ ہیں، جن کا نام اس نے "تجاوز عن القیمہ"، اور "دارو خیر و شر" رکھا ہے۔ اول الذکر نظریہ کا جو مدعا ہے، اس کو کسی نہ کسی حد تک تمام علمائے اخلاقیات نے تسلیم کیا ہے۔ جس کا ماحصل یہ ہے، کہ زندگی کے مہات و اجبات اور فضائل اخلاق میں انسانی حالات کے مناسب وقتاً فوقتاً ترمیم اصلاح ہوتی رہتی ہے۔ لیکن پیشہ نے جس شے پر بالخصوص نور دیا ہے، وہ یہ ہے، کہ مخصوص مسیٰ فضائل اخلاق، مثلاً ملہ برادری، محبت و تواضع کی قیمت حد سے زیادہ بڑھا دی گئی ہے۔ وہ مسیحی اخلاق کو

لہ پیشہ کا نظریہ قوق البشر کسی حد تک کارلائل کے نظریہ الباطال (ہیروز) سے ملتا جلتا ہے، لیکن پیشہ کے "قوق البشر" کے اوصاف کارلائل کے اوصاف "بطل" سے بہت کافی مختلف ہیں۔ یہ کہنا غایاً بجا نہ ہوگا، کہ پیشہ کارلائل و اسپتسر کے بیچ کی کڑی ہے۔

”فنا مانہ اخلاق بہت سہ ہو اور اس کی جگہ پر ”آویانہ اصناف“ کو رکھا جائیگا۔ اسی ارتقا و ترقی کو وہ ”مارا ر خیرہ“ سے تعبیر کرتا ہے جس سے وہ کہتا ہے کہ یہ تاروں سے بنا اور ارتقا میں۔ علماء مذہب نے بھی لٹری میاں پر درود پڑھا ہے۔ اور اس میں تک نہیں کہ ایک مٹی کر کے طائرین، سمیت اخلاق، دو اچھٹے تاروں سے۔ وہ جس پر سناہی قانون کی پابندی مانہ نہیں ہوتی۔ مگر ایک نیشہ نشانہ وقت پر زور دینے میں ایک مٹی انتہا پسندی سے کام لیتے ہیں۔ بہریت مجموعی نیشہ کی نسبت یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایک پیمبری طبع پیدا کر کے تو مٹو رہے، لیکن ایک طبعی کی حیثیت سے قابل اعتقاد نہیں ہے۔ البتہ اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اس کا پیام خود ہمارے ملک کے لئے جس پر بھی ارتقا و ترقی کی سہارا ست بنانی ہوئی ہے۔ ایک مشرورہ عبارت کہش ہے۔ ”وہ تھیں مجھن تھا بلکہ ہر وقت نہیں۔“

۱۔ اس کا مقابلہ کفیل ”ما سے دوس فراق کی بے شادی سے ہی کرنا ہے۔ دیکھو اصول اخلاقیات“ حصہ اول، باب ۴، فصل ۴۔

۲۔ نیشہ ایک کنہ التفانیف، معضہ تھا۔ لیکن اس کے خیالات کی مام نویت کہ سمجھنے کے لئے ”کتابیں“ سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں، وہ یہ ہیں، ”صا ورا خیر و شر فیہ“ (اخلاق) (The Law of Man) اور بھی ”نیشہ“ (Necessity)

3۔ نیشہ کے خیالات کے ایک عمدہ ترین نمونہ ہے۔ ڈیویں کے ”نیشہ“ (The Spirit) میں بھی ہے (دیکھو جلد ۱۶ صفحہ ۱۶۲)۔ اسی تجزیہ میں ایک سبب مضمون میں اور ایک مضمون کا جی نکلا ہے (جلد ۱۶ صفحہ ۱۶۲)۔ نیز جبرٹ جریس، ”میر مشرورہ“ اور سائر کلام مضمون شائع ہوا ہے۔ وہ بھی قابل حوالہ ہے (جلد ۱۶ صفحہ ۱۶۲)۔ نیشہ پرستی پر جو خدائے مہر زنا پاتا ہو تو کچھ الگ مسئلہ ہے۔ اگر کتاب فلسفہ و نفسیات کے موجود مسائل

(Question of the Day in Philosophy by T. J. Holmes) دیکھو۔ انگریزی میں بارہ شانے ایک ترمیم شدہ صورت اور نیشہ کے رنگ میں ایک رنگ نیشہ کے خیالات مطلق ”نوق البشر“ و ”تجاوز من النقص“ کی ترجمانی کی ہے۔ ”صا ورا خیر و شر“ کے تیل کیلئے پڑھو۔ اسی نیشہ کے محسوس کردار میں، یعنی چاہئے (باب) محمد اے اے باب میں نیشہ

بائشتم

معیار کی مزید تحدید

۱۔ خاص خاص نظریات کا حاصل

معیار کے متعلق اوپر جو تین اصولی نظریات بیان کئے گئے ہیں، ان میں سے ہر ایک کچھ نہ کچھ ہماری توجہ کا مستحق ہے۔ ایک طرف اخلاقی نصب العین کی حیثیت قانون کی معلوم ہوتی ہے، اور خاص کر گینٹ کے حکم اطلاقی کی صورت میں تو اس خیال نے اتنی واضح قوت حاصل کر لی ہے، کہ آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح دوسری طرف یہ بھی نظر آتا ہے، کہ غایت اخلاق مسرت ہے، اور جس موزوں شکل میں، اسکو سمجھنے میں پیش کیا ہے (جو فریبا گینٹ کے خیال پر مبنی ہے) وہ تو یقیناً نہایت ہی مقبول معلوم ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا تیسرے طریقہ بھی درست معلوم ہوتا ہے، کہ ہمارا مقصد حیات انفرادی و اجتماعی کی انتہائی تکمیل ہے۔ لیکن ساتھ ہی ان میں سے کسی ایک نظریہ کو مکمل طور پر تشفی بخش ماننا بھی مشکل ہے۔ مجرد قانون عقلی میں یہ نقص ہے، کہ اس کا کوئی واقعی مصداق نہیں۔ تنہا مسرت کا تخیل عالمگیر نقطہ نظر سے خالی ہونے کی بنا پر اخلاقی اصول نہیں بن سکتا، البتہ تکمیل والا نظریہ زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس سے مراد صرف تکمیل حیات ہو، تو اسکی کوئی صاف اخلاقی حیثیت نہیں رہ جاتی، اور اگر اس سے مراد تکمیل اخلاق ہو، تو وہ رلام آتا ہے۔ ان قباحتوں سے بچنے کی صورت صرف یہ ہے، کہ مقصد تکمیل کے صحیح معنی سمجھ لیے جائیں۔ اوپر کے باب میں، کسی حد تک، ان معنی کی توضیح ہو چکی ہے، لیکن ابھی مزید تحدید ضروری ہے۔ گو یہ کام دشواریوں سے خالی نہیں۔ اس لئے کہ اس میں ایسے سوالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے، جنکو اگر خالص اٹھیا تی بھی کہا جائے، تاہم اٹھیا تی کی سرحد سے متصل قطعاً نہیں۔ مثلاً یہ پوچھنا ناگزیر ہے کہ خیر کیا ہے، جو ایک ایسا سوال ہے، جس کو سقراط و فلاطون نے اٹھایا تھا، مگر جس کا آخری جواب کسی سے بھی نہیں آیا۔ یہاں ہم اس سوال کا کوئی مکمل جواب تو نہیں

یہ کہنے کا جو براہِ راست یا بالواسطہ ہے کہ اس انسانیت کو زیادہ کیا ہے اور ان کو کیسے
 عالم کیا جاسکتا ہے۔ مگر یہ اناسوں کو ایک دوسرے پیانہ جس میں بھی پیش کیا جاسکتا ہے
 کہ قیمت کے معنی کیا ہیں جس سے امید ہے کہ جو کچھ اہل بحث میں سے قدر و عیار کی
 ۲۔ تکمیل قیمت۔ قیمت کو زیادہ تر ایک اتھوادی میں سمجھا جاتا ہے۔ مثلاً دل بھر کی
 مزدوری یا روٹی کی قیمت سے جاری رہا، عام طور پر کوئی انسانی

معاشرت کی قدر و نفی ہوتی ہے، یا وہ انسانی عقیدہ، جو اسلام و پس کی صورت میں کوئی انسانی
 جماعت اس مقدار کا کرتی ہے۔ دوسرے معنی و اسل سہل ہے، یعنی پرستی میں۔ اور اس
 سہلے معنی کی۔ دیکھیں کہ قیمت کا کیا معنی ہے، وہ عمومی ہے دوسری ہے کہ قدر و
 دوا سے ہونے کی بنا پر کیا جاتی ہے۔ روٹی کی قیمت اسلے ہے کہ وہ بقاء حیات و نفع کرلی
 یا لذت کا ایک۔ یہ ہے۔ یعنی اس کی قیمت و نعمت ہے۔ لذت کی لذت یا نفع
 تکلیف کی قیمت پر۔ اس قسم کی قیمت کو بعض اوقات آلی یا غرضی قیمت کہ جاتا ہے، جو
 ذاتی قیمت سے مختلف خیال کیا جاتی ہے۔ جگو یہاں جس سوال سے بحث ہے، وہ فرض
 نہیں بلکہ ذاتی قیمت کا۔ مال ہے، یعنی دوتینہ میں کیا ہیں، بشریکہ کسی کو لی چیز ہو ہی چوکی
 دوسری ہے کہ قدر و لذت ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ بذات خود قیمت رکھتی ہیں۔ قیمت کا یہ کہنا
 کہ جو ارادہ غیر کے اور کوئی شخص غیہ مطلق نہیں ہے، یہی سچی کہتا ہے، کہ بذات خود اور
 علی الاطلاق صرف ارادہ شہر ہی نہیں ہے۔ مثلاً اس کے نزدیک مسرت کی ذاتی قیمت
 اسی وقت ہے، جب کہ آبی اسکا نہ بنی ہو، اور تین اس وقت ہوتا ہے، جب یہ۔ ت ارادہ خیر کے ساتھ
 پائی گئی ہو۔ عرض کیے کہ اس میں ارادہ غیر بذات خود نہیں ہے، نیز یہ دیکھنا جو ذاتی قیمت
 رکھتی ہے، ارادہ غیر اس میں ایک لازمی عنصر ہوتا ہے۔ جو اس کے بھوک اس امر کا حامل
 ہے، کہ لذت اور صرف لذت ہی ایکساں ہی نہیں ہے، جو بالذات قیمت ہے۔ بعض لوگ
 مہلی میں، کہ جس بالذات قیمت ہے، اسی طرح کہ آدمی، عقل، محبت، صداقت، زندگی و آزادی
 وغیرہ کو بالذات نہیں قرار دے سکتے ہیں۔ لیکن یہاں ہم کو ان قیمت آراء و خیالات سے
 سروکار نہیں، بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے، کہ یہ کسی نے کو بالذات قیمت کہا ہے، تو وہ
 یہ ہوتی ہے کہ یہ کسی دوسری ہے کہ محض قدر و واسطہ ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ ذاتی نفسہ اور
 بذات خود ہمارے لیے قیمتی ہے۔ اس معنی میں وہ باتوں کا اور لحاظ رکھنا بھی ضروری ہے۔

(۱) یہ ظاہر ہے کہ جب ہم کسی شے کو قیمتی سمجھتے ہیں، تو اس کا حصول موجب لذت ہوتا ہے۔ جس سے دھوکا ہو سکتا ہے، کہ کسی شے کا قیمتی سمجھنا اس کے ذریعہ لذت ہونے پر موقوف ہے۔ لیکن یہ حقیقت میں، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے ایک مغالطہ ہے۔ مثلاً اگر ہم علم کو قیمتی سمجھتے ہیں، تو اس کا حصول یقیناً لذت بخش ہوتا ہے، لیکن یہ کہنا پھر بھی صحیح رہتا ہے کہ اس صورت میں ہم جس شے کو قیمتی سمجھتے ہیں وہ علم ہی ہے۔ اصل یہ ہے، کہ احساس لذت کسی شے کے قیمتی سمجھنے کی محض ایک علامت یا اس کا ذہنی پہلو ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم لذت ہی کو قیمتی سمجھیں تو بھی اس کے حصول کی لذت نفس اس لذت سے جو قیمتی اور مطلوب ہے، ایک جدا گانہ شے ہوگی۔

(۲) دوسری بات یہ ہے، کہ جب ہم کہتے ہیں، کہ فلاں شے بالذات قیمتی ہے، تو اس سے صرف یہ مراد نہیں ہوتی کہ کسی کو اس سے لذت ملتی ہے۔ مثلاً اگر بلی کو چوہے سے کہیلنے میں لذت ملتی ہے، تو اس کی بنا پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ چوہے کے ساتھ کہیلنا فی نفسہ یا بالذات قیمتی شے ہے۔ بلکہ بالذات قیمتی شے مراد وہ شے ہوتی ہے جو کسی ذہنی عقل ذات کو غور و فکر کے بعد قیمتی نظر آتی ہے۔ لہذا قیمتی شے کی تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ جو براہ راست عقل پر مبنی ہو۔

ان باتوں کو پیش نظر رکھنے کے بعد اب امید ہے، کہ خیر کا مفہوم زیادہ واضح طور پر سمجھیں آسکے گا۔

۳۔ خیر کے معنی | حال میں لوگوں نے (خصوصاً کاطرجی)۔ اسی تصور نے اپنی کتاب «اصول اخلاقیات» میں، اس امر پر بیحد زور دیا ہے،

کہ اخلاق میں افراط خیر کا جو مفہوم ہے، اس کی تعریف ناممکن ہے۔ بے شک منطق میں تعریف کے جو معنی ہیں، وہ تو یقیناً نہیں ممکن۔ اس لیے کہ منطقی تعریف کسی شے کی اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک، وہ کسی جنس عالی کی تحت میں نہ داخل ہو، اور یہ ظاہر ہے، کہ خیر کے اوپر کوئی جنس عالی نہیں ہے، جس کے اندر یہ داخل ہو۔ نیز تحلیل اجزاء کے ذریعہ سے بھی اس کی تعریف نہیں ممکن ہے، اس لیے کہ اس میں اجزائی نہیں پائے جاتے۔ اسی بنا پر کہا جاتا، کہ یہ رنگ و بو وغیرہ کی طرح کا گویا ایک بسیط باطنی احساس ہے، جبکی مزید تعریف و توضیح ناممکن ہے۔ لیکن ایک مفہوم ایسا بھی ہے، جس کی رو سے

اگر کوئی نہیں تو دعا تریف ہو سکتی ہے۔ نوے کسی زنیب یا سلسلہ انت
سے غفلت رکھتی ہے، اس کی تو ایسی تریف یا مراتب کے حوالہ سے کیا سکتی ہے
مثلاً سب کی توافیت یہ ہو سکتی ہے، اگر وہ نام ہے، زرد اور کبہ کے درمیانی رنگ کا۔
پانچ کی توافیت یہ کیا سکتی ہے، اگر وہ نام ہے، اس ربط عدد ۱۲ چہ چار کے بعد جوتا ہے۔
اس معنی کے افراد و اشخاص تک کی توافیت ممکن ہے۔ مثلاً سقراط کی توافیت یہ کیا سکتی
ہے، اگر وہ غلط یا نہ حیثیت سے ملاکوں کا نام پیشہ و نساء اس صورت میں انک
وہ سب سے خاصا جس جہ فلسفہ سے غفلت نہیں رکھتے، وہی سمجھ کر نظر انداز ہو جاتے ہیں۔
قریباً اسی مجموعہ میں خیر کی بھی توافیت ممکن ہے، البتہ طیکہ ہم اس کو قیمت کے تغیر سے
وابستہ کر دیں۔ کیونکہ قیمت میں مراتب پائے جاتے ہیں ایک چیز دوسری چیز سے
زیادہ قیمت ہوتی ہے۔ اور قیمتوں کو ایکسانی و سلی نزدیک کیا جاسکتا ہے۔ البتہ یہ
یہ کہ سکتے ہیں، اگر خیر سے مراد وہ ہے، جو ایکسانی قیمت رکھتی ہو، اور جو
سلی قیمت رکھتی ہے، اس کا نام خیر ہے۔ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے، اگر قیمت کی
طرح خیر، شرکی دو قسمیں میں ذاتی و عرضی (آلی)۔ اس پر نے ایسی چیزوں کی ایک قسمی چوٹی
فہرست دی ہے، جو آلی حیثیت سے خیر کہی جاتی ہیں، جن میں اس نے چھتری کی سی
حقیر شئی سے لیکر اعلیٰ و ادنیٰ بہت سی چیزوں کو گنا ما ہے۔ لیکن ہم کہیاں میں شے سے
بہت ہے وہ خیر بالذات ہے، نہ کہ بالعرض۔

اخلاقیات میں ہم کو نفس خیر سے بہت نہیں ہے، بلکہ اس اعلیٰ و برترین خیر سے جو
وہی العقول کے افعال کا مرجع ہونی چاہئے اور مذکورہ بالا لفظ نظر کی رو سے برترین خیر
وہ شے ہے، جو اعلیٰ ترین ایکسانی قیمت رکھتی ہو۔ یہ نہ ہو انسانی افعال سے غفلت ہے
اس لئے یوں کہو کہ وہ اعلیٰ ترین ایکسانی قیمت جس کا حصول انسان کے لئے ممکن ہے۔
بہت کم ہو، جو کہ معلوم کرنا ہے وہ یہ ہے کہ آیا قیمت نے تبدیل ہو کوئی متعین مصداق بتایا
جاسکتا ہے یا نہیں یہ ملتے ہیں، اگر کام آسان نہیں، اور دنیا میں اسکی نسبت جو کچھ لکھا جاتا ہے
اس کو بس ایک حق کی آزمائش و ششش سمجھنا چاہئے یہ

لہ اس بات کی مذکورہ اصل کلمہ "سلف ہذا کا صبر" "سلفی خیر و شر" (of good & evil)
(The meaning) دیکھو جو بین الاقوامی جدید احادیث ابتدا میں شرح ہو رہے ص ۲۵۱۔

۴۔ خیر بہتہ۔

جب ہم پوچھتے ہیں، کہ خیر کیا ہے، تو مراد یہ ہوتی ہے، کہ وہ کیا شے ہے، جس سے ایک ذی عقل مہستی کو کامل تشفی حاصل ہو سکتی ہے۔

ممکن ہے، کہ اس جستجو میں بالآخر حکمران کسی ایسی شے کے انکشاف پر قناعت کرنی پڑے جس کی قیمت تشفی کامل سے کم ہو، لیکن کوشش کی ابتداء اسی عزم سے کرنی چاہیے کہ انکشاف مطلوب میں پوری کامیابی ہو۔ گو اس میں شک نہیں، کہ انسان جیسی مہستی کی کامل تشفی کیلئے بہت کچھ درکار ہے۔ بقول کارلائل کے، کہ۔

”کیا ساری دنیا کی دولت و ثروت، عزت و آرائش، اور انوں بطور مل کر بھی یہ قدرت رکھتے ہیں، کہ ایک موجی تک کو مسروں کہیں؟ یہ چیزیں گھٹنے دو گھٹنے سے زائد کی سرت کا باعث نہیں ہو سکتیں و کیونکہ موجی بھی نقطہ پلٹ ہی نہیں بلکہ روح بھی رکھتا ہے اور اس کی دائمی تشفی کے لیے خدا کی ساری نامحدود و خدائی بلا شرکت غیر سے درکار ہے، تاکہ جب اور جو خواہش پیدا ہوا فوراً پوری ہو جائے،.... تم اس کو آدمی خدائی دید و آؤ گے وہ اپنے کو مظلوم ترین انسان خیال کرے گا، اور بقیہ آدمی خدائی کے مالک سے جھگڑا کرنے پر آمادہ رہیگا۔“

بلکہ سچ یہ ہے، کہ کارلائل کے اس موجی کے لیے ساری خدائی کا مالک بننا ناممکن ہے۔ تشفی بخش نہیں ہو سکتا، جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے، کہ بس یہی سبب سے زیادہ قیمتی ملکیت ہے، ورنہ اس سے بھی بہتر و خوب تر کی خواہش پیدا ہوگی۔ لہذا اب میرے نزدیک برترین خیر کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے، کہ وہ نام ہے، ایسے کامل انتظام عالم کا، جو برہنہ کمال اختیار کیا گیا ہو۔ رہی یہ بحث کہ ہمارا واقعی عالم ایسا کامل ہے یا نہیں، تو یہ مابعد الطبیعات کا سوال ہے۔ جس کے حل میں ممکن ہے، کہ ہم اس منزل سے کچھ زیادہ آگے نہ بڑھ سکیں، جہاں تک کہ غلطوں سے بچنا تھا۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے، کہ دنیا ہر لحاظ سے مکمل ہے تو بھی کم از کم اتنا قطعی ہے، کہ وہ دنیا، جو کسی خاص وقت

۱۔ یہ اقتباس اصل کتاب میں حاشیہ پر ہے۔ م
۲۔ اس موقع پر حالی کا یہ شریاد آجاتا ہے، کہ

اب دیکھئے ٹھہرتی ہے جا کر نظر کہاں۔ م

ہے جو کہ خوب سے ہے خوب تر کہاں

ہمارے پیش نظر ہوتی ہے، پوری طرح مکمل نہیں ہوتی بلکہ پوری طرح مکمل دنیا کو ایک ایسی نئی خیال کرنا چاہئے، جو صرف تدریج حاصل ہو سکتی ہے۔ اگر یہ خیال ٹھیک ہے، تو پھر عقل ہستی پر محض اتنا فرض عائد ہوتا ہے، کہ جو وقت جہاں تک اس نقطہ کمال کی طرف، بڑھ سکتا ہے، ثابت، اور اگر خیر کمال کا حصول قطعاً ناممکن ہو، تو وہی ذی عقل ہستی پر اتنا ہر حال واجب ہوگا، کہ جس حد تک اس کا حصول ممکن ہے اس حد تک حاصل کرے۔ لہذا اخلاقیات کے نقطہ نظر سے یہ سوال زیادہ اہمیت نہیں رکھتا کہ یہ خیر کمال ممکن الحصول ہے یا نہیں۔ اس لئے اب آگے ہر کو صرف اس سوال سے بحث ہوگی، کہ خیر کمال کا یہ خیال اخلاقی خیر کی تعریف و تحدید پر کیا اثر رکھتا ہے۔

۵۔ خیر کمال اور خیر اخلاقی۔

خیر کے اخلاقی معنی سمجھنے کے لئے، پہلے، خیر، اختیار خیر اور سعی خیر کے فرق کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ گوان میں کمال تفریق نہیں ممکن، اسلئے کہ کسی عالم کو کمال طور پر تشفی بخش یا خیر جاننا اور پھر اسکو اختیار نہ کرنا مشکل ہے، علیٰ ہذا اس قسم کے کمال عالم کے تصور کو اس کی سعی حصول سے جدا کرنا بھی دشوار ہے، تاہم ایک عمومی حیثیت سے نفس اس عالم کمال کے خیال کو اس کے اختیار اور کوشش حصول سے ممتاز کیا جاسکتا ہے۔ اور ہمارے موجودہ مقصد کے لئے یہ تفریق و امتیاز ضروری ہے۔ اگر پہلے ہی سے کمال عالم کا وجود تسلیم کر لیا جائے، تو پھر اخلاق کے لئے کوئی جگہ ہی نہیں رہ جاتی یا اخلاق کے معنی صرف یہ ہوں گے، کہ عالم جس طرح موجود ہے اسی کو عملی جالہ قبول کر لیا جائے۔ چنانچہ وحدۃ الوجودی نظامات کا، جو خصوصیت کے ساتھ مشرق میں زیادہ پائے جاتے ہیں، اسی جانب رجحان ہے، بلکہ وہ مصنفین تک جو اخلاقی جدوجہد پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں بعض اوقات ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں، جن سے خیال ہوتا ہے، کہ ان کے نزدیک بھی موجودات کا علیٰ حالہ قبول کر لینا ہی اخلاق کا انتہائی فرض ہے۔ مثلاً براوننگ کے اس شعر کا یہی مطلب لیا جاسکتا ہے، کہ "خدا نے عالم کو جس طرح پیدا کیا ہے، وہ علیٰ حالہ تمام تر حسن ہے، جس کا ماننا محبت ہے اور محبت فرض ہے۔"

لیکن بظاہر ہم کو یہ ایک کھلی ہوئی بات معلوم ہوتی ہے، کہ عالم میں من و مہم "حق کا

وجود ہے، اور اخلاقی جدوجہد نام ہے قبح کے گھٹانے اور حسن کے بڑھانے کا۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ صحیح معنی میں کوئی شے حقیقی طور پر اس وقت تک حسین و جمیل نہیں ہے جب تک وہ اختیار نہ کیجائے، نیز یہ کہ قبح کو گھٹانے کی کوشش حسن ہی کا ایک ظہر ہے۔ مگر یہاں ان مشکل سوالات کا تصفیہ کئے بغیر، ہم کم از کم اتنا بہر صورت کہہ سکتے ہیں، کہ انسان کی زندگی، جیسا کہ علی العموم یہ ہکو نظر آتا ہے، کامل حسن نہیں رکھتی، اور اخلاقی زندگی سے ہماری مراد حسن کا اختیار اور اس کے حصول کی کوشش ہے۔ خیر کامل نام ہے، حسن کامل کا، اور خیر اخلاقی نام ہے، اس حسن کامل کے اختیار اور کوشش حصول کا، جو اس کے لازمی اجزاء قرار دئے جاسکتے ہیں۔ کینٹ کے ارادہ خیر سے، یہی جس کو وہ خیر مطلق کہتا ہے یہی اختیار اور کوشش مراد ہے، اور یہ بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ اخلاقاً صرف یہی چیزیں خیر ہیں۔ لیکن ان کا خیر ہونا مستلزم ہے، اس مقصد کے خیر ہونے کو جو ان کا مرجع ہے، اور جسکی شاید بہترین تعبیر حسن کامل ہے۔ لہذا ذاتی مذاق کے مصنفین یہ دعو کا کہا سکتے ہیں، کہ اختیار اور سعی بذات خود خیر کامل ہیں۔ مگر یہ صحیح نہیں۔ البتہ اتنا لکھا جاسکتا ہے، کہ اختیار خیر کامل کا ایک لازمی مظہر اور سعی اس کا ایک لازمی جز ہے۔ لیکن یہ کسی طرح فہم میں نہیں آسکتا، کہ خیر محض اختیار اور سعی کا نام ہے۔ لہذا اخلاقی خیر، خیر کامل سے ایک جدا گانہ ہے۔ گویہ کننا ہی صحیح کیوں نہ ہو، کہ ایک دوسری کو لازماً متضمن ہے۔

۶۔ خیر اور صواب | جس طرح خیر کامل اور خیر اخلاقی میں تفریق ضروری تھی، اُسی طرح خیر اور صواب میں فرق کرنا بھی کافی اہم ہے۔ فعل صائب کی عام تعریف یہ کیجا سکتی ہے، کہ وہ نام ہے، ایسے فعل کا، جو باعث خیر ہو۔ گو فعل صائب کو فعل کہنے میں یہ داخل ہے، کہ اس کا کوئی نہ کوئی فاعل ہے، جو اس کو اختیار کرتا ہے، لیکن اس کے صواب و عدم صواب کا فیصلہ کرنے میں ہم اصل میں فاعل کے رویہ و اختیار سے زیادہ اس مقصد پر نظر رکھتے ہیں، جو اس سے حاصل ہوگا۔ لیکن

لفظ خیر بالذات کے مصداق پر توجہ دے اپنی کتاب اصول اخلاقیات " (Ethical

Principia) میں دلچسپ بحث کی ہے۔ دیکھو باب ۶۔

چونکہ مصداق خیر کے بارے میں ہمارا علم ناقص ہے، اس لئے ہم پوری قطعیت کے ساتھ نہیں کہہ سکتے، کہ کون سے افعال اس کے حصول کا بہترین ذریعہ ہو سکتے ہیں۔ اسی لئے جب ہم افعال کو صائب کہیں، تو اس کے معنی صرف یہ سمجھنے جائیں کہ جہاں تک ہم جانتے ہیں، یہ افعال باعث خیر ہیں۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ میں یہی ذرا بہاؤ ہے۔ کیونکہ اس سے مراد کیا ہے، خود فاعل کا جاننا، یا دوسروں کا جاننا پھر دوسروں کے جاننے کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک تو عین فعل کے وقت کا جاننا، دوسرے فعل سے کچھ پہلے یا بعد کا جاننا۔ ان فروق میں اخلاقی حیثیت سے یہاں جس فرق کا جاننا سب سے زیادہ اہم ہے، وہ وہ ہے، جو خود فاعل اور دوسروں کے جاننے میں عین فعل کے وقت پایا جاتا ہے۔ نیز اس کے علاوہ بھی کچھ اور اہم فروق ہیں۔ اکثریت کے لحاظ سے یہ کہنا درست معلوم ہوتا ہے، کہ جو افعال بوقت فعل علی العموم حصول خیر کا بہترین ذریعہ خیال کئے جاتے ہیں، انہی کو ہم صائب سمجھتے ہیں۔ البتہ خود فاعل کے علم میں اگر کوئی خاص خوبی یا نقص پایا جاتا ہے، تو اس کا بھی ہم کچھ نہ کچھ لحاظ ضرور کرتے ہیں۔ اسی بنا پر اکثر صائب شخصی اور صائب غیر شخصی کی ایک تفریق قائم کی جاتی ہے جس کی کسی قدر مزید تشریح ضروری ہے۔

۴۔ صائب شخصی اور صائب واقعی

صائب شخصی سے مراد علی العموم وہ فعل ہوتا ہے، جو خود کرنے والے شخص کو صائب نظر آتا ہے، اور صائب واقعی سے مراد وہ فعل ہوتا ہے، جو کسی کے شخصی خیال سے قطع نظر کر کے فی الواقع حصول خیر کا موجب ہوتا ہے۔ لیکن ان دونوں کے تصفیہ و تمیز کی راہ میں کافی دشواریاں ہیں۔ کیونکہ اکثر خود فاعل تین کے ساتھ یہ نہیں جانتا، کہ کون سے افعال بہتر ہیں، یا جو راہ عمل اس نے اختیار کی ہے، وہ خود اس کی نظر میں قطعاً بہتر ہے۔ پھر اس کا فیصلہ کرنا تو اور بھی مشکل ہے، کہ فلاں فعل مجموعی عالم میں جیت کل کے نقطہ نظر سے بہتر ہے یا نہیں۔ علاوہ بریں فطری حیثیت سے بھی اس میں متعدد دشواریاں ہیں۔ مثلاً یہ کہا جا سکتا ہے، کہ (۱) جو فعل شخصی طور پر صائب ہے، وہ ہمیشہ واقعی طور پر بھی صائب ہوگا (۲) تمام افعال شخصی طور پر صائب ہوتے ہیں (۳) تمام افعال واقعی طور پر صائب ہوتے ہیں۔ ان اختلافات کی تفصیل سے امید ہے

کہ یہ کو مذکورہ بالا فرق کے معنی اور انکی عملی اہمیت کے سمجھنے میں مدد ملیگی۔

پہ۔ کیا صائب
شخصی ہمیشہ صائب
واقعی ہوتا ہے؟

اس کا سب سے زیادہ علانیہ طور پر جو شخص فاعل کہا جاسکتا ہے وہ گریں ہے۔ اس کا یہ دعویٰ کہ محرک افعال کے نیکی و بد ہونے کا اندازہ پوری صحت کے ساتھ نتائج افعال کی نیکی و بدی سے ہوتا ہے، ایسی معنی رکھتا ہے۔ جسے شک ایک

معنی کر کے یہ دعویٰ نہ صرف صحیح بلکہ تقریباً ایک ہی مفہوم کی مختلف الفاظ میں تکرار ہے۔ اس لئے کہ کسی فعل کے محرک سے مراد وہ نتائج ہیں، جنکا مقصد براہ راست اس فعل میں داخل ہوتا ہے، اور یہ کہ اس فعل کا معلول صحیح معنی میں صرف انہی نتائج کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن الفاظ کو اس طریقہ سے توڑ مروڑ کر استعمال کرنا قطعاً نبردوستی ہے۔ اگر کسی آدمی کو اچانک خبر ہو، کہ اس کے دوست پر شیعہ غارتگریاں ہو رہی ہیں، اور وہ اس شیعہ کو مارنے کیلئے بندوق چلاتا ہے، جس کا نشانہ خود اس کا دوست بن جاتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ اس آدمی کے فعل کا مقصد صرف شیعہ کو مارنا تھا، اور دوست کی موت محض اتفاقاً واقع ہو گئی۔ لیکن بالیں مہرانا کہنا درست ہوگا، کہ یہ فعل ان حالات کا ایک جزو اور اصلی جزو ہے، جو اس نتیجہ، یعنی دوست کی موت کے باعث ہوئے ہیں۔ بس اسی قدر زیادہ سے زیادہ ہر فعل کی نسبت کہا جاسکتا ہے، جس کے علاوہ کسی اور مفہوم میں گریں کا دعویٰ مشکل ہی سے صحیح ثابت ہو سکتا ہے، گو اس کے دلائل اس سے بھی آگے جاتے ہیں، اور یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ شخصی و واقعی صائب میں اتنا تضاد نہیں ہے، جتنا کہ لوگ اکثر سمجھتے ہیں۔ لیکن عام فہم سلیم کیسٹ ہی کی تائید کی گئی، کہ بہتر سے بہتر ارادہ بھی بعض اوقات اپنے مقصد کے پورا کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ اور ظاہر ہے، کہ اس ناکامی کا موجب اکثر فاعل کی بصیرت و علم کے مختلف نقائص ہوتے ہیں، لہذا یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک فعل جو اپنے فاعل کے نزدیک یعنی اس کے علم میں صائب ہے، وہ فی الواقع غیر صائب ثابت ہو جس سے سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا یہ خیال

یعنی فاعل کے نزدیک شخصی طور پر فعل کا صائب ہونا۔ م، ہر فعل کی نسبت صحیح نہیں۔

۹۔ کیا تمام افعال شخصی طور پر صائب ہوتے ہیں؟

سقطر کا دعویٰ تھا، کہ کوئی آدمی عہد دانستہ م، نیکی سے محروم نہیں رہتا، اسی خیال کو اس طرح بھی ادا کیا

جاتا ہے کہ کوئی آدمی عوام بد نہیں ہوتا، باقی رہا فقر کے شیطان کا یہ کہنا کہ بدی تو میری ہی ہو جا، یا شکستہ میں رہتا سو کو یہ قول کہ میں نے اپنے کو بد عاقل ثابت کرنے کا تھک کر لیا ہے تو اسکی نسبت یہ یاد کرنا مشکل ہے، کہ خزانہ و شاعری کے علاوہ واقعی دنیا میں بھی کبھی کسی نے ایسا خیال اپنی نسبت ظاہر کیا ہے۔ اور کم از کم اتنا تو ہر حال ظاہر ہے کہ شیطان اور آخرت نے بھی جو خیال ظاہر کیا ہے، وہ اپنے ذاتی نقطہ نظر سے انکو کسی نہ کسی معنی کر کے بہتر بنی نظر آتا تھا۔ لیکن ہمارے لئے جو بات یہاں قابل لحاظ ہے، وہ یہ ہے، کہ اس صورت میں بھی یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ ایسے لوگ اپنے افعال کو سائب سمجھتے ہیں۔ کیونکہ کسی شخص کو سائب سمجھنے کے معنی صرف یہ نہیں ہے، کہ ہمارے انفرادی نقطہ نظر سے وہ سائب ہے بلکہ عالمگیر طور پر اس کا سائب ہونا ضروری ہے۔ شخصی طور پر بھی ہم کسی شخص کو اس وقت تک سائب نہیں کہہ سکتے، جب تک وہ عالمگیر نقطہ نظر تک پہنچنے کی کم از کم سچی کوشش پر مبنی ہو۔ اور جو شخص اس قسم کی کوشش نہیں کرتا، اسکو کم سے کم اس مفہوم میں تو ”دالستہ بدکار“ کہا ہی جاسکتا ہے، کہ وہ اپنے بد یا نیک ہونے کی پروا نہیں کرتا۔ لہذا سائب شخصی کو سائب واقعی سے الگ کرنے کے یہ معنی نہیں ہیں، کہ خالص شخصی و انفرادی نقطہ نظر کو سامنے رکھنے کا نام سائب شخصی ہے، بلکہ معنی یہ ہیں کہ سائب کلی و واقعی کے کامل نقطہ نظر تک پہنچنا، تقریباً بلکہ قطعاً ممکن ہے۔

ایہ کیا تمام افعال واقعی طور پر سائب ہوتے ہیں؟

اگر ہم استقامت دینی دنیا میں جو کچھ ہے یا ہوتا ہے سب خیر ہی خیر ہے۔ مگر کے خیال کو کلیتہً صحیح مان لیں، تو ہم کو قبول کرنا پڑے گا، کہ تمام چیزوں کا نتیجہ خیر ہی ہوتا ہے۔ اور یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ہر فعل واقعی طور پر سائب ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے،

کہ ہم اخلاقی مخلوق ہو کر استقامت کے نقطہ نظر کو نہیں اختیار کر سکتے، (اور نہ پھر اخلاق کا تو خاتمہ ہی ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں خیر و شر صواب و عدم صواب کی تفریق ہی اٹھ جاتی ہے۔ مگر ہمارے نقطہ نظر سے سائب واقعی سے مراد وہ فعل ہے، جو اس حد تک موصل الی الخیر ہو، جس حد تک کہ انسان کا علم جاسکتا ہے۔ اسی لئے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے، جیسا کہ استقامت کا دعویٰ ہے، کہ ہم کو کسی فعل کے واقعی سائب ہونیکا کامل یقین مشکل ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اسلئے کہ یہ ہمیشہ ممکن ہے، کہ آگے چل کر

اس فعل کے کچھ ایسے نتائج رونما ہوں، جو خیر نہیں ہیں۔ تاہم اخلاقی حیثیت سے صائب واقعی سے مراد وہ فعل لیا جاسکتا ہے، جو بحیثیت مجموعی جہاں تک انسانی علم کی رسائی ہے، شر کے بہ نسبت خیر کی طرف زیادہ موصل ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ اخلاقیات میں صواب شخصی و صواب واقعی کے مابین کوئی قطعی و نوعی تفریق نہیں قائم ہو سکتی بلکہ اس تفریق کی بنیاد صرف اس مرتبہ علم کے فرق پر جبکہ رو سے ہم اپنے نتائج افعال کا فیصلہ کرتے ہیں (یعنی اگر ہم کو کسی فعل کی نسبت یہ معلوم ہو، کہ جہاں تک ہمارا علم جاتا ہے وہ شر سے زیادہ نتیجہ خیر کا باعث ہے، تو اس فعل کو واقعی طور پر صائب کہا جائے گا۔ م) لیکن بائیں ہمہ یہ تفریق ہے کافی اہم۔

۱۱۔ ماوراء خیر و شر۔ ایک حد تک انہی مذکورہ بالا قسم کی دشواریوں کی بنا پر خلاسفہ کی ایک جماعت اس امر کی قائل ہو گئی ہے، کہ اخلاقی حکم مخصوص انسانی و اعتباری صداقت رکھتا ہے، کسی حقیقی و مطلق صداقت پر اس کی بنیاد نہیں ہے۔ اسی کو بعض لوگوں نے اس طرح ظاہر کیا ہے، کہ انتہائی حقیقت ”ماوراء خیر و شر“ ہے۔ یہ فقرہ تو پیشے سے ماخوذ ہے۔ لیکن اختلاف صورت کے ساتھ یہ خیال اپنے ذرا و استپر کے ہاں ہی پایا جاتا ہے، اور موجودہ مصنفین میں ڈاکٹر بریڈلی اور ڈاکٹر بسینکٹ کی کتابوں میں ملتا ہے۔ ان لوگوں کے خیالات کی کوئی معقول تفصیل تو اس درسی کتاب میں ممکن

۱۲۔ دیکھو اس کی کتاب ”ماوراء خیر و شر“ (Beyond Good & Evil)

۱۳۔ دیکھو اس کی کتاب ”اخلاقیات“ حصہ دوم ضمیمہ۔

۱۴۔ استپر کا دعویٰ ہے، کہ اخلاقی احکام کا اطلاق صداقت مطلقہ پر نہیں ہو سکتا، اور انسانی زندگی کے موجودہ حالات میں ہم کسی فعل کو خیر مطلق مشکل ہی سے کہہ سکتے ہیں، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ایک شے دوسری کے بہ نسبت کم شر ہے۔ دیکھو ”اصول اخلاقیات“، حصہ اول، باب ۵ اور باب ۶۔

۱۵۔ اس کا دعویٰ ہے، کہ اخلاقی نقطہ نظر صرف ایک حد تک صداقت پر مبنی ہوتا ہے۔ دیکھو اس کی

کتاب ”Apparance & reality“ (ظاہر و حقیقت) باب ۲۵۔

۱۶۔ دیکھ ”The Principle of individuality & Value“ (اصول انفرادیت

اور قیمت، صفحہ ۳۱۔

ہیں، لیکن اتنا جان لینا ضروری ہے، کہ اس قسم کے نقطہ کی تلف فہم میں ہرگز کمی نہیں۔ ایک مسئلہ کر کے یہ ماننا پڑتا ہے، کہ جب تک ماہریت خیر اور اس کے شہداء تحقیق کی نسبت ہمارا علم ناقص ہے، اس وقت تک اخلاقی احکام کی حیثیت محض اضافی و اعتباری ہے۔ جو احوال ایک وقت ایک جماعت کے حالات کے لحاظ سے صاحب سمجھے جاتے ہیں، وہی دوسرے وقت اور دوسرے حالات کے ماتحت غیر مناسب قرار پا سکتے ہیں۔ اور جب تک انسانی علماء و احوال میں تنوع یا تغیر مسلسل قائم ہے، اس وقت تک یہی حالت باقی رہیگی۔ لیکن اس سے ہمارے اس دعویٰ میں کوئی خلل نہیں پڑتا، کہ انسان اپنے علم میں جس سے کو بہتر سے بہتر سمجھتا ہے، اس کا کرنا ہمیشہ اسکے لئے خصل مناسب کا ملکہ رکھتا ہے جس سے ثابت یہ ہوتا ہے، کہ آدمی کو ہمیشہ غیبت کے اس خیال کے لئے تیار رہنا چاہیئے، جو وہ "تجاوز عن القیۃ" کہتا ہے۔ بس خالص اخلاقی نقطہ نظر سے انہی باتنا ضروری ہے۔ رہا یہ سوال، کہ آیا کون جہنم کی کوشش کو حیات عالم کا لازمی و دوامی عنصر سمجھنا چاہئے یا نہیں، تو یہ اخلاقیات سے زیادہ مابعد الطبیعات کی بحث ہے۔ یہاں صرف ان کا کب دینا کافی ہے کہ اس دعویٰ کی کوئی معقول وجہ نہیں موجود، کہ اشیاء میں بالذات بہتر و بدتر کا فرق نہیں پایا جاتا ہے۔ اور دوسری طرف یہ سمجھنے کی کسی حد تک معقول وجہ موجود ہے، کہ بہتر یا اختیار کرنا اور اس کے حصول کی کوشش حیات انسانی کے مسئلے کا ایک خاص عنصر ہے۔ اگر یہ صحیح ہے، تو پھر ہم حقیقی طور پر خیر و شر سے ماوراء نہیں جاسکتے۔ گو خیر اور شر کے مسائل معقول کے متعلق خیالات میں کافی تغیر و ترقی ہو سکتی ہے۔

۱۲۔ ماحصل۔ اس باب میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے، اس کا ماحصل یہ ہے کہ خیر یا جمیل عبارت ہے، ایک ایسے نظام و نصب العین کے تعین سے، جس کا تمام ہاؤنٹین ماحصل ہے، ایک جس نسبت سے انسانی بصیرت

سے "ماوراء" خیر و شر کے لئے مسئلہ بریف ہے، یعنی شیا کی Problem of conduct (مسئلہ کنڈا اس) وجہ ہے۔

بتدریج بڑھتی جائے گی اسی نسبت سے امید ہے، کہ اس کا علم روز افزوں طور پر واضح ہوتا جائے گا۔ اخلاقی خیر نام ہے اپنے موجودہ علم کے مطابق اختیار خیر اور آئندہ اسکو زیادہ مکمل طور پر دانے اور حاصل کرنے کی کوشش کا۔ اس قسم کا اخلاقی خیر غالباً خود خیر کامل کا ایک عنصر ہے۔ جو فعل نسبت زیادہ خیر قابل کے حصول و تحقق کا موجب ہو، اسکو صائب و اعلیٰ قرار دیا جاسکتا ہے۔ اور جو فعل کسی خاص وقت میں کسی فرد و احد کو اپنے بہترین فعیلہ کی بنا پر صائب نظر آتا ہے اسکو صائب شخصی کہنا چاہئے۔

۱۰۔ اعلیٰ اخلاقیات | گذشتہ مباحث میں ہمکو، ایک عمومی طریق سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اخلاقی نصب العین کی کیا نوعیت ہے، اور اس نصب العین کے متعلق لوگ جو مختلف ناقص خیالات رکھتے ہیں، وہ اصلی و حقیقی نصب العین میں کسی طرح داخل ہیں۔ غرض یہ کہ اب کم از کم اتنا ہم نے جان لیا ہے، کہ اخلاق میں لفظ ”نہایت“ کے صحیح معنی کیا ہیں۔ اس لفظ کو اگر امر یا حکم کے معنی بھی پہنائے جائیں، تب بھی یہ کوئی ایسا حکم نہیں ٹھہرتا ہے، جو خارج سے ہم پر عائد کیا گیا ہو۔ بلکہ یہ خود ہمارے ہی باطن کی آواز ہے، جو ہمارے ناقص نفس پر حکم لگاتی ہے۔ اس معنی کے ضمیر نام ہے۔ اس احساس کا کہ ہم خود ہم نہیں ہیں، اور آواز فرض نام ہے، اس آواز کا، کہ ”تو خود تو ہو جا“ دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ یہ نام ہے ایک ایسی نصب العین غایت کے ماننے کا، جو واقعی و ذاتی قیمت رکھتی ہے، اور اس لئے وہ انتہائی خیر ہے۔ لیکن یہ بیانات، جب تک ہم انکو علی زندگی پر چپان کر کے نہ دکھائیں، مہل دے معنی معلوم ہوتے ہیں لہذا اب ذیل میں ہمکو دیکھنا ہے، کہ اس اصول بالا کی روشنی میں عملی حیات اخلاق کی کیونکر تعبیر و توجیہ ہو سکتی ہے۔ ظاہر ہے، کہ زیر تحریر کتاب میں اس موضوع پر جو بحث کی جاسکتی ہے، وہ نہایت ہی سرسری و سطحی ہوگی۔ لیکن ایک جامع کتاب میں اس پر جو بحث ہونی چاہئے یہاں اسکی نوعیت کا سرسری اشارہ کر دینا بھی خالی از فائدہ نہوگا۔ مگر اس بحث کو ہاتھ لگانے سے پہلے یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ اخلاقی اصول کس معنی کے علی زندگی پر چپان کئے جاسکتے ہیں۔ لہذا اب ہمیں وہ واقعی کی بحث کیلئے ذیل کتابیں بھی جاسکتی ہیں جو کہ ”مناہج اخلاقیات“ کتاب سوم باب اول کے ”مقالات فلسفہ“ Philosophical essays سے ”مورکی“ اخلاقیات“ باب ۵۔

اہمیت

معیار اخلاق کا اقتدار

۱۔ اقتدار کی عام بحث۔

معیار اخلاق کی حقیقت و ماہیت کے مباحث میں منہجی طور پر اقتدار کی بحث کسی حد تک گزر چکی ہے۔ لیکن یہاں بالخصوص اس کی سمجھ اور تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔ معیار اخلاق،

جو کچھ انسانی ارادہ کی علی الاطلاق وغیرہ مشروط اطاعت مہیا کرتا ہے، اس لئے ظاہر ہے، کہ اس کے اقتدار کو لازماً غیہ، مؤل و برترین اقتدار ماننا پڑے گا۔ اور یہ معیار اخلاق کے بعض نظریات کی ہم اسی بنا پر صرف کیر ہی کر چکے ہیں، کہ وہ اس قسم کی غیہ مسئول اطاعت طلبی کا کوئی محرک نہیں رکھتے مثلاً جو نظریہ قانون الہی کو وجوب اخلاق کی بنیاد قرار دیتا ہے، اُس میں بھی نقص پایا جاتا ہے، کیونکہ ارادی اطاعت کا خفا محض کسی جہتی برتری قوت و تہاوری نہیں ہو سکتی یہی نقص کسی قدر اختلاف صورت کے ساتھ ارتقا والے نظریہ میں بھی معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ حیات اخلاق کے معنی اصل میں یہی ہیں، کہ اگر ضرورت ہو تو اشیاء کے فطری رجحانات کی خلاف ورزی کیا جائے (اور ارتقا تمام ترمیمی ہے اسلئے فطرت پر م) لہذا ان اعتراضات کی بنا پر ضروری ہے، کہ اُس اقتدار کی نوعیت کا واضح طور پر پتہ لگایا جائے، جو اصول اخلاق کی بنیاد قرار پایا کرتا ہے۔

۲۔ مختلف حقائق اس بحث کے لئے حکم دیتے ہیں، ”ہونا پڑیگا“ اور ”نہ ہونا چاہیے“

۲۔ مختلف حقائق کی طرف رجوع کرنا چاہئے جس کا ذکر پہلے گذر چکا ہے۔

ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر ایک خاص قسم کے اقتدار کو متضمن ہے۔ یہ ایک اکثر ایک قوت باہرہ پر مشتمل ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے، کہ ”واقعات اعلیٰ اور نامہ نوع ہوتے ہیں یہ خصوصاً کارلائل نے نو واقعات جنگ کرنے کی طاقت پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ مثلاً انسان کی یہ کوشش کہ

وہ ہمیشہ سر کے بل چلے ایک لایعنی کوشش ہوگی۔ اسی طرح بہت سے دوسرے افعال بھی جو بظاہر اتنے جہل نہیں معلوم ہوتے حقیقتہً اتنے ہی جہل و ناممکن ہوتے ہیں۔ اگر ایک آدمی برابر شرائط تندرستی کی خلاف ورزیاں کرتا رہے تو اس کو یقیناً اس کا خمیازہ بھگتنا پڑے گا، اور یہ خمیازہ واقعات و احوال کی خلاف ورزی ہی کا نتیجہ ہوگا۔ لیکن بائیں ہمہ ان صورتوں میں جو قوت جاہرہ نظر آتی ہے اس کو بھی محض ”ہے“ کے بجائے ”ہونا پڑے گا“ سے تعبیر کرنا شاید زیادہ مناسب ہوگا۔ کیونکہ ان صورتوں میں بھی ہمارا کسی فعل کو کرنا یا نہ کرنا، تمام تر اس قسم کے طبعی اندفاع کے تابع نہیں تھا، جو کہ پتھر کے زمین پر گرنے یا حیوانات کے جلتی اندفاعات میں پایا جاتا ہے۔ بلکہ ہمارا کسی کام کو کرنا یا نہ کرنا، علی العموم نتائج کی ایک خاص حد تک پیش بینی پر مبنی ہوتا ہے۔ ہم اپنے کو جو محض نہیں محسوس کرتے۔ انسانی افعال میں محض ”ہے“ کے اتباع کی بہترین مثال رواجی اعمال ہیں، جن میں ہم کسی کام کو محض رسم و رواج یا مقررہ آداب و تہذیب وغیرہ کی بنا پر کرتے ہیں۔ اور ”صحیح فعل“ کے خفیہ ایسی صورتوں میں اس سے کچھ ہی زیادہ ہوتے ہیں کہ وہ ”سوا و اعظم کا معمول ہے۔ لوگ رسم و رواج میں بالکل بھیڑ چال کے پابند ہوتے ہیں۔ وہ کسی چیز کو صرف اس بنا پر کرتے ہیں، کہ میں وہ کی جاتی ہے۔ لیکن اصل یہ ہے، کہ ان صورتوں میں بھی آدمی کو اپنے فعل کی وجہ کا کچھ نہ کچھ شعور تقریباً ہمیشہ ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ یہ فعل یا تو جماعت کے خوف کی بنا پر کیا جاتا ہے، یا اس بنا پر کہ روش عام کے خلاف چلنا آدمی کو خود بُرا اور ناپسندیدہ معلوم ہوتا ہے۔ پہلی صورت ”ہونا پڑے گا“ کی ہے اور دوسری ”ہونا چاہیئے“ کی۔ غرض زیادہ غور کرنے سے، معلوم ہوتا ہے، کہ بحیثیت مجموعی کوئی انسانی فعل (بخلاف حیوانی تہج یا جبلت کے)، ایسا نہیں ہو سکتا، جو ان دو دھونوں پر نہ چلے گا، ”یا نہ ہونا چاہیئے“، ”جھجور کرنے والی قوتوں کے تحت میں نہ داخل ہوں۔“ مان لینے کے بعد کہ انسانی افعال کے بڑے محرکات انہی دو قوتوں میں منحصر ہیں، کم از کم اخلاقیات میں لفظ ”اقتدار“ کے استعمال کو، ”ہونا چاہیئے“ والی قوت کیلئے محدود کر دینے میں کسی قدر سہولت نظر آتی ہے۔ بیشپ بلکہ جس نے اخلاقیات میں تمام لوگوں سے زیادہ اس لفظ کو واضح معنی میں استعمال کیا ہے، اُس نے بھی

» اقتدار کے ہی معنی لیے ہیں لیکن ساتھ ہی حکومت یا دیکھنا چاہئے، کہ عام طور سے یہ لفظ » ہونا چاہئے « کی طرح » ہے « اور » ہونا پڑے گا « کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض اوقات » اقتدار « سے مراد صرف لوگوں کی کثرت رائے ہوتی ہے، گو اس صورت میں بھی علیٰ عموم ہمارا یہ اذعان شامل ہوتا ہے، کہ جن لوگوں کی کثرت رائے کا حوالہ دیا جا رہا ہے، وہ سماعت کا حق رکھتے ہیں، اور اس کے وجود موجود ہیں، کہ ان کے خیالات کو صحیح ماننا چاہئے « اور ان کے اختلاف رائے کو وقعت دینی چاہئے۔ علیٰ ہذا سیاست و قانون میں » اقتدار « سے مراد صرف وہ قوت لیجا سکتی ہے، جو اسکی پشت پر ہوتی ہے، یا وہ مزاج اسکی خلاف ورزی سے لازم آتی ہے۔ لیکن قانونی اور سیاسی طاقتوں کا اقتدار بھی اسوقت تک مشکل ہی سے تسلیم کیا جاتا ہے جب تک وہ قوت کے ساتھ انصاف پر بھی مبنی نہ خیال کیا جاتا ہو۔ اور اخلاقی معاملات میں تو پھر مال ہم کسی اقتدار کو محض قوت کی بنا پر نہیں تسلیم کر سکتے۔ لیکن جس قدر زیادہ مسلط ہوگا، اسی حد راس قوت کی تحقیق نوعیت لازمی ہو جاتی ہے، جبکہ معیار اخلاق مشتمل ہے۔

۴۔ اقتدار اخلاق اور معیار اخلاق کے خاص خاص نظریات مذکور ہو چکے ہیں، جن کے مختلف نظریات ضمن میں ہر ایک کے اقتدار کی نوعیت بھی ایک حد تک معلوم ہو چکی ہے۔ لیکن ذیل میں مختلف نظریات اقتدار کی مزید توضیح و تحدید ضروری ہے۔

معیار اخلاق کے لحاظ سے اقتدار کی تین قسمیں قرار پا سکتی ہیں۔ ۱۔ ظاہری قانون کا اقتدار، باطنی قانون کا اقتدار اور اقتدار غایت۔ پہلی قسم کی مثال قانون الہی قانون فطرت یا قانون سیاست و جماعت ہے۔ دوسرے کی مثال قانون ضمیر یا عقل ہے، تیسرے کی مثال ان نظریات میں ملتی ہے، جو لذت یا تکمیل کی کسی صورت کو غایت عمل قرار دیتے ہیں۔ لیکن اقتدار کی نوعیت کا ہمیشہ معیار کی نوعیت کے مطابق ہونا ضروری نہیں۔ یہ ممکن ہے، کہ معیار صواب ایک قسم سے متعلق ہو، اور جو قوت اس معیار کی

لے جیو کا » سرمن « دوم اس بحث کے لئے بطور نص کے پیش کیا جاسکتا ہے۔

طلب پر مجبور کرتی ہے، وہ دوسری قسم سے متعلق ہو۔ مثلاً پانی کے نزدیک غایتِ عمل لذت ہے، لیکن مرجعِ اقتدار خدا کا ارادہ ہے۔ اور افادیہ بالعموم غایتِ الغایات کو ان تکالیف سے ایک جداگانہ شئی قرار دیتے ہیں، جو اس کی طلب پر مجبور کرتی ہیں علیٰ ہذا دوسرے مذاہبِ اخلاق میں بھی معیار و اقتدار کے مابین تفاوت پایا جاسکتا ہے، گو وہ نسبتاً ہلکے ہی قسم کا کیوں نہ ہو۔ مثلاً شیعتہ غیبی کے نزدیک غایت تو فلاحِ جماعت معلوم ہوتی ہے، لیکن مرجعِ اقتدار وہ "حاسبِ اخلاق" کو سمجھتا ہے۔ اسی لئے یہاں اقتدار کے مختلف نظریات کی کچھ اور تفصیل با موعہ معلوم ہوتی ہے۔

۴۔ اقتدارِ قانون | جو نظریہ اقتدارِ اخلاق کی بنیاد قانونِ خارجی پر رکھتا ہے، اسکے نشو و نما کے خاص خاص مدارج ہم پہلے بتلا آئے ہیں کہ

ایک ابتداً رواجی وجوب سے ہوتی ہے، جس کے بعد قانونِ حکومت اور پھر ادا مرا لہی کا درجہ آتا ہے۔ لیکن فی زمانہ نظریہ اخلاق کی غالباً کوئی صورت بھی ایسی نہیں ہے، جو اقتدارِ اخلاق کو تمام تر اس قسم کی کسی خارجی قوت پر مبنی قرار دیتی ہو البتہ اخلاقیات جدیدہ خصوصاً انگریزی علمائے اخلاقیات کی طرف سے اس امر کی متعدد کوششیں عمل میں آئی ہیں، کہ اخلاقی وجوب کو بڑی حد تک قانونی اساس پر کھڑا کیا جائے جس کی جانب حال میں افادیہ کا رجحان خصوصیت کے ساتھ زیادہ رہا ہے، جنہوں نے "تکالیف" اخلاقیہ کی اہمیت پر پتہ زور دیا ہے۔ یہ تکالیف دیا ہے وہ پانی کی پیش کردہ ناقص و ابتدائی صورت میں ہوں یا بشکم و دل کی پیش کردہ کامل صورت میں، بہر حال ایسی خارجی قوت ہیں، جس کا اقتدار اخلاقی اقتدار کی نوعیت کے خلاف ہے، یعنی "ہونا پڑے گا" پر مبنی ہے۔ ان تکالیف کی ذرا خاص طور پر تشریح یہاں مناسب محل ہوگی۔

۵۔ تکالیفِ اخلاقیہ | "تکالیف" (جس انگریزی لفظ کا ترجمہ ہے۔ م، وہ حقیقت میں قانون کی ایک اصطلاح ہے۔ لیکن چونکہ بہت سے لوگوں نے

ان تکالیف ترجمہ ہے وہ Sanctions "کاجس سے مراد اخلاق میں وہ قوت موثرہ ہوتی ہے، جو ہر کوئی اخلاق کی پابندی پر مجبور اور ان کا مکلف بناتی ہے۔ م۔ سہ چارے یہاں بھی "تکالیف شریعہ" ایک حد تک فقہی اصطلاح ہے۔ م۔

اخلاق پر قانونی حیثیت سے بحث کی ہے، اسلئے اخلاقیات میں بھی یہ اصطلاح چل گئی ہے۔ اس کے معنی کو خصوصیت کے ساتھ افادی مصنفین نے وسعت دی ہے جن کے نزدیک "انکالیف" سے مراد ہر وہ شئی ہے، جو قوانین اخلاق کی پابندی کا موجب ہو، یعنی تمام وہ محرکات اسکی تحت میں داخل ہیں جو آدمی کو اپنے فرائض کے ادا کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ افادیہ ان محرکات کو امید لذت اور خوف الم میں منحصر قرار دیتے ہیں۔ البتہ خود لذت دالم کی بہت سی صورتیں ہیں۔ مثلاً بار بار فرائض شکنی سے جسمی الم پہنچتا ہے۔ اسی طرح جماعت اور ہم جنسوں کی پسندیدگی و ناپسندیدگی الم ولذت کا باعث ہوتی ہے۔ دوزخ کے آلام اور جنت کے لذات بھی نیک کرداری کے محرکات بن سکتے ہیں۔ لیکن اس کتاب میں اخلاقیات کا جو نظریہ ہم نے اختیار کیا ہے، اگر وہ قبول کر لیا جائے، تو یہ چیزیں زیادہ اہم نہیں رہ جائیں۔ اس لئے کہ اس صورت میں نیک کرداری کا صحیح محرک انسانی زندگی کے برترین مقصد، یا غایت الغایات کے حصول کی خواہش ہے۔ رہی یہ بات کہ بعض دوسری چیزیں بھی ہکونیکو کاری پر آمادہ کرتی ہیں، تو یہ اخلاقیات کے بجائے نفسیات و اجتماعیات یا تاریخ کی بحث ہے۔ نیز اس میں شک نہیں کہ علم قانون مسئلہ تعلیم اور عملی سیاسیات کیلئے بھی یہ بحث ایک خاص اہمیت رکھتی ہے۔ بہر کیف چونکہ افادیہ نے اپنے نظریہ اخلاق میں ان خارجی محرکات کو اہم بنا دیا ہے، لہذا اس بحث کے متعلق چند اور باتوں کا اضافہ مناسب معلوم ہوتا ہے اگر لذتیت عمومی کے

۱۔ یہ دہرانے کی ضرورت نہیں، کہ اس محرک کا شعور ہونا لازمی نہیں (دیکھو اوپر صفحہ ۱۹)، کسی خاص خدائی نیک کام کا محرک عامیہ شعور کا حصول ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھلائی آخری طور پر اسی صورت میں بھلائی ہوگی، جبکہ عام بھلائی کی تحت میں داخل ہو۔ چنانچہ بار بار مبالغہ عامہ کو پیش نظر رکھ کر انفرادی بھلائی میں ترمیم و تصحیح کرنی پڑتی ہے۔

۲۔ انکالیف۔ یہ نیک ارادہ اور نیک کردار کی عادات قائم کرنے میں یقیناً مدد ملتی ہے۔ مگر اس مدد کی احتیاج نہ تہ نہ گہنا نا چاہئے۔ یہاں تک کہ بالآخر یہ بالکل باقی رہے۔ دیکھو آگے صفحہ ۳۱۲۔ یہ بحث مسئلہ تعلیم کے لئے بالتحقیق اہمیت رکھتی ہے۔

نظر کو مان لیا جائے اور یہ قرار پا جائے، کہ یہ نفسیاتی لذتیں پر مبنی ہیں، تو ان محرکات کی بحث یقیناً اہم ہو جاتی ہے، جسکی بناء پر فرد مسرت عامہ کے طالب ہوتے ہیں۔ اس نظریہ کے بموجب افراد کی اصلی خواہش، خود اپنے لئے بڑی سے بڑی لذت کا حصول ہے، اور عام مسرت کی طلب کوئی فرد اُسی وقت کر سکتا ہے، جب اسکو یہ معلوم ہو کہ "بڑی سے بڑی مسرت" بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت "بالآخر میں اسی کی بڑی سے بڑی مسرت ہے۔ یہی عینیت ہے، جسکو افادہ "ٹکالیف" اخلاقیہ کے ذریعہ سے ثابت کرنے ہیں۔ جبکہ بنظم نے لکھا ہے، کہ مسرت عامہ انسان کے افعال کی علت غائی ہے۔ لیکن کسی خاص فرد کے افعال کی علت فاعلی خود اپنے ذاتی الم یا لذت کی پیش بینی ہوتی ہے۔ افراد جو جماعت کے اجزاء کیسی ہیں، ان کی مسرت، یعنی لذت و سلامتی ہی وہ واحد غایت ہے، جو مقصد کا پیش نہاد ہونی چاہیے۔ یہی وہ تہا معیار ہے، جس کے سانچے میں، جہاں تک مقصد پر موقوف ہے، ہر فرد کے رویہ کو ڈھالنا چاہیے۔ سانچہ کچھ بھی ہو، لیکن خوشی آدمی کو بالآخر کسی کام پر مجبور کر سکتی ہے، وہ صرف لذت یا الم ہے، اسی لئے بنظم نے لذت و الم کے وہ مختلف اصناف گناائے ہیں جو ایسے افعال کے اختیار کا باعث و محرک بن سکتے ہیں، جو مسرت عامہ کے نقطہ نظر سے مستحسن ہیں۔ لذت و الم کے انہی اصناف مختلفہ کا نام وہ ٹکالیف رکھتا ہے۔

یہ ٹکالیف اُس کے نزدیک چار قسم کی ہوتی ہیں، طبعی، سیاسی،

۱۔ اصول اخلاق و قوانین سازی Principles of Morals & Legislation باب ۱
 ۲۔ بنظم کا یہ مطلب نہیں ہے، کہ سلامتی لذت کے علاوہ کوئی مستقل غایت ہے، اس کا منشا صرف یہ ہے،
 کہ جاری لذتوں کے ثبات و تکرار کی یہ ایک لازمی شرط ہے۔ دیکھو اصول ضابطہ دیوانی
 (Principles of Civil Code) حصہ دوم، باب ۱۔ افادہ کے ماتحت جتنے
 اصول ہیں، ان میں سے سب سے زیادہ اہمیت، وہ اصول سلامتی ہی کو دیتا ہے۔
 ۳۔ اصول اخلاق و قانون سازی، باب ۳۔ نیز اصول قانون سازی، باب ۱، اور سموک کی تاریخ
 اخلاقیات، صفحات ۲۲۰ - ۲۲۵ دیکھو۔

اخلاقی اور شرعی اگر لذت یا علم کا موجب محض معمولی اقتضا فطرت ہو، یعنی کسی فرد کے ارادہ کو اس میں دخل نہ ہو، تو اس قسم کے مبدا محرکات کو تکلیف طبعی کہا جاتا ہے۔ مثلاً می نوشی کے آلام۔ بخلاف اس کے اگر لذت یا الم کا منشا کسی حکومت یا حاکم کا ارادہ ہو تو اس کا نام تکلیف سیاسی ہے، جسکی مثال عام عدالتی سزائیں ہیں۔ اگر یہ لذت یا الم کسی نفل پر ایسے افراد کے ارادہ سے لاحق ہو، جو حکومت و اقتدار نہیں رکھتے، تو یہ اخلاقی (جماعتی) تکلیف ہوگی مثلاً برادری سے خارج بالذات کرنا۔ سب سے آخر یہ کہ اکثر لذت یا الم کسی فوق الفطرت طاقت کی طرف سے عائد ہو، تو یہ شرعی (مذہبی) تکلیف ہے جیساکہ دو بیخ و جنت کا عذاب و ثواب یا وہ سزائیں جو رومن کتھیلاک کلیسا نائب الہی ہونے کی حیثیت سے دیتا ہے۔ (مسلمانوں کے حدود شرعیہ بھی اسی صنف میں شامل ہیں۔ مگر خود بتیم نے جو مثالیں دی ہیں، ان کا بیان یہاں مناسب ہوگا۔) فرض کرو کہ ایک شخص کا مال اسباب یا وہ خود نذر آتش ہو گیا۔ اگر یہ اتفاقی حادثہ تھا، تو اس کا نام آفت ہے۔ اگر آگ لگنے کا باعث خود اس کی کوئی بے عقلی ہو (مثلاً چراغ نہ بجھانا)، تو اس کو تکلیف جمعی کی سزا کہا جاسکتا ہے، اگر عدالت کے حکم سے یہ آگ لگائی گئی ہو، تو یہ تکلیف سیاسی کی سزا ہوگی، اور عام بول چال میں زیادہ تر اسی عدالتی سزا کو سزا کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اگر ہمسایوں نے اس کے اخلاقی چال چلن سے کسی ناراضی کی بنا پر مدد نہیں کی، اور اس لئے آگ بجھائی نہ جاسکی، تو یہ سزا اخلاقی تکلیف کی تحت میں داخل ہوگی۔ اگر یہ خدا کی ناراضی کا نتیجہ ہے، جو کسی مصیبت کی وجہ سے ظاہر ہوا ہے، یا خدا کی اس قسم کی ناراضی کے خوف سے دماغ میں کوئی اختلال واقع ہوا، جو آگ لگ جانے کا موجب ہوا تو یہ مذہبی تکلیف کی سزا ہے۔ کل ان تمام اصناف تکلیف کو مانتا ہے، لیکن ان کو وہ خارجی تکلیف کے نام سے تعبیر کرتا ہے، اور دوسری اصولی قسم ضمیر کی باطنی تکلیف کہ

۱۰ اصول اخلاق و قانون سائنسی، باب ۳۔

۱۱ اس صورت میں "تکلیف" قطعاً نہیں ہے، کیونکہ یہ کسی خاص کردار کا نتیجہ نہیں، لہذا یہ کسی خاص کردار سے احتراز کا باعث نہیں بن سکتا۔

قرار دیتا ہے، یعنی وہ الم و لذت جو اخلاقی احساس سے پیدا ہوتا ہے اس کے علاوہ باقی تکالیف بڑی حد تک دراصل تکلیف طبیعی کی تحت میں داخل ہیں۔ خود بخود بھی کہتا ہے، کہ "ان تکالیف اربعہ میں سیاسی و اخلاقی تکلیف کی بنیاد تمام تر طبیعی تکلیف پر ہے، نیز مذہبی تکلیف بھی جہاں تک اس زندگی کا تعلق ہے طبعی ہی تکلیف پر مبنی ہے۔" طبیعی تکلیف (یعنی وہ لذت و الم جو اس سے متعلق ہیں، اصنافِ ثلاثہ میں سے کسی کی شرکت کے بغیر مستقلاً اپنا عمل کر سکتی ہے۔ بخلاف ان تینوں کے کہ بلا تکلیف طبعی کی وساطت کے ان کا عمل ناممکن ہے۔ یہ الفاظ درگزیوں کہو، کہ تو اسے فطرت اپنا عمل بذات خود کر سکتے ہیں، لیکن جو بٹریٹ یا عام انسان بلا واسطہ فطرت عمل نہیں کر سکتے، بلکہ صورت زیر بحث میں خدا کے متعلق بھی یہی فرض کیا گیا ہے، کہ وہ تو اسے فطرت کی وساطت کے بغیر نہیں عمل کر سکتے، بخلاف اس کے کہ جس چیز کو "باطنی" تکلیف کہتا ہے وہ طبعی احوال پر مبنی نہیں ہے، بلکہ ایک خالص نفسی یا ذہنی شے ہے۔ گو اس میں شبہ نہیں، کہ اصل "باطنی" تکلیف نشہ و نما پر خارجی ماحول کا جس میں ہم رہتے ہیں، ضرور اثر پڑتا ہے۔

گو کہ اس تکلیف کو ایک جداگانہ "باطنی" تکلیف قرار دیتا ہے، لیکن ایک معنی کر کے یہ بھی اسی طرح کی خارجی تکلیف جس طرح کی بقیہ تکالیف ہیں۔ ایک حیثیت سے تمام اصنافِ تکالیف کو باطنی کہا جاسکتا ہے، اس لئے کہ سب موجودہ یا آئندہ کے ذہنی احساسِ الم کو مستلزم ہوتی ہیں۔ دوسری حیثیت سے سب کو خارجی کہا جاسکتا ہے، اس لئے کہ یہ الم کسی نہ کسی ایسے بیرونی قانون سے وابستہ ہوتا ہے، جس کو

لہذا "اقابیت" باب ۳ صفحہ ۴۱۔

نہ اول اخلاق و قانون سازی" باب ۲ فصل ۱۱۔

سے یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اخلاقی تکلیف کی صورت بعض اوقات محض انہما رائے کی ہوتی ہے۔ مثلاً اگر تکلیف فی ایک قوی ترین صورت تو کوئی مخالفت رائے کا خوف ہے۔ لیکن ختم کیا ہے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ انہما رائے ہی تو رائے فطرت ہی کے واسطے سے واقع ہوتا ہے، یعنی کوئی بارگشتی کے مقدمات کے ذریعہ سے۔

نہ، ہماری ذات کا قانون نہیں۔ تاکہ ہم کیسے جبراً خود کو ہی ذات مقرر کر سکیں۔
ترجمہ ان کی نوعیت محض تکلیف کی نہیں بلکہ یہ حقیقی معنی میں اقتدار کا عمل ہے۔
یہاں خود تکلیف بلکہ خود ہی خیال ہے۔

۶۔ اقتدارِ ختمیہ۔ اس کے معنی یہ ہے کہ کسی شخص کی ساری قوت، ہمت اور ارادے کی تلاش، غیبت
کے، زعم و وہم ہے۔ یعنی وہ خود کے لئے ایک ختمیہ تلاش

وافیت سے ایک انسان کے لئے عقل اور روح کا رہنما ہے۔ اس کے لئے جس طرح کہ
ملک خود محبت کے ساتھ غلام کر رہے۔ مگر یہاں پہلے معلوم ہو چکا ہے، وہ

فطرت انسانی کو ایک ایسا نظام دیتا ہے جس میں سب سے بالا ترین اقتدار
ختمیہ کو حاصل ہے۔ وہ اصول ہی ہے کہ وہ اپنے اپنے انداز و طریقہ اعمال کا محاسبہ کرے

اسی حد تک کہ اپنے انداز کی کارکردگی میں وہ محض اس قدر غرض رکھتا ہے کہ اس میں ہے، انفس تانیہ
تو ہر مذہب و مادی سے ان کی تہذیب میں کسی پانی پانی ہے۔ لہذا وہ ایک ایسی فلسفہ

و بالا دست تھی ہے جس کی حقیقت ہی یہ ہے کہ وہ ان تمام جذبات و خواہش
انفس پر فوقیت دے گا کہ اس کی حقیقت ہے۔ یعنی ہر ذات و ہر مادی کا مجموعہ شامل کے

بغیر ہر ختمیہ کا تصور ہی نہیں قائم کر سکتے۔ یہ مقدمہ اس کی ماہیت کا جزو ہے اور اس کا
عام و نہ خاص فطرت بشری کا تعین کرتا ہے۔ اگر ختمیہ کو حق کی طاعت اور اوقات

کی طرح طاقت بھی حاصل ہوتی ہو، تو یہاں مادی الاطلاق مکہ اس ہوتا ہے کہ وہ دوسری جگہ
نہتا ہے، لیکن یہ مان لینے کے بعد بھی کہ مجموعہ انسانی کا قانون، خود انسان

Programs of the

۱۔ ایک ثابت و یقینی نظام

اخلاق، فقیہ، باب ۱۰، ص ۱۰۰۔ غرض کہ یہ ایک مجموعہ کی صورت ہے جس میں اخلاقیات اور
۲۔ وہ نظام ہے جو ہر ذات کے لئے اخلاقیات اور فطرت کے ساتھ ہے۔ لیکن یہ نظام جو کہ معلوم

کے استقلال میں انسانی نہیں بلکہ ہے۔ بشر کی تکلیف میں کے معنی یہاں اوقات تکلیف کو
کے لئے ہے جس میں ان کی تکلیف اور کسی معنی میں تکلیف اجتماعی کے لئے ہے جس میں

دوسری طرف اخلاقی تکلیف کو تکلیف یعنی اس کے لئے مخصوص ہے۔ یہ اس کا مجموعہ
پر قابل ترجیح معلوم ہوتا ہے۔

کے اندر موجود ہے، یہ سوال باقی رہ جاتا ہے، کہ اس کی پابندی کے لئے ہمارے اوپر کیا زور ہے؟ میرا جواب یہ ہے، کہ یہ ثابت ہو چکا ہے، کہ انسان فطرۃً خود اپنے لئے قانون ہے، جس کے لئے اس قانون کی ایجابی نکالیف پر ایک بحث کی ضرورت نہیں۔ سزا و جزا خود اسی قانون کے ساتھ ملحق و وابستہ ہے۔ اس قانون کی پابندی کا زور تمہارے اوپر یہی ہے، کہ یہ تمہاری ہی فطرت کا قانون ہے۔ خود یہ امر کہ تمہارا ضمیر کسی فعل کو پسند کرتا اور اس کی صحت کی شہادت دیتا ہے، اس ہی اس پر عمل کرنے والی قوت ہے۔ ضمیر ہم کو صرف راستہ دکھلانے پر بس نہیں کرتا، بلکہ اس راستہ پر چلانے کی بھی قوت اپنے ساتھ ہی رکھتا ہے۔

لیکن اگر ہم اقتدار ضمیر کی نوعیت و حقیقت کو متعین طور سے جاننا چاہیں تو بلا حوالہ غایت اس کی واضح توجیہ ناممکن ہے۔ خود بلکہ بھی اقتدار ضمیر کی توجیہ کے لئے اس کا موازنہ "عقلی محبت نفس" سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ فرض کرو، کہ ایک جانور حرص کی بنا پر دام میں گرفتار ہو جاتا ہے، جو اسکی ہلاکت کا باعث ہوتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ اس نے اپنی انتہا کے پورا کرنے کے لئے اپنے طبعی میلان پر عمل کیا، جو اس کے اقتضا فطرت کے بالکل مطابق یعنی ایک فطری عمل ہے۔ لیکن فرض کرو کہ جانور کے بجائے کوئی انسان اندیشہ ہلاکت کے باوجود، محض کسی خوری خواہش کی تشفی کے لئے اپنے کو اس ہلاکت میں ڈال دیتا ہے، تو اس صورت میں اس نے بھی جانور کی طرح اپنی موجودہ قوی ترین خواہش پر عمل کیا۔ مگر انسان کے اس حلیہ نہ فعل اور اسکی انسانی عقلی - م فطرت میں ویسی ہی نامناسب ہے جیسی کہ کسی بے ہنگم و نامناسب مناعی میں ہوتی ہے۔ اس نامناسب یا ناموزونی کا نشا نفس یہ فعل یا اس کے نتائج نہیں ہیں، بلکہ فاعل کی فطرت کا اس کے منافی ہونا ہے۔ اور چونکہ اس قسم کا فعل انسانی فطرت کے لئے قطعاً ناموزوں ہے، اس لئے اپنے صحیح معنی میں غیر فطری ہے کیونکہ غیر فطری ہونے کے معنی ناموزوں و نامناسب ہی ہونے کے ہیں غرض اس طرح خود ضمیر کی حقیقت کا لحاظ کے بغیر ہم اپنے نفس یا باطن کے ایک اصول کی دوسرے اصول پر فوقیت کا تصور کر سکتے ہیں، اور نظر آتا ہے، کہ یہ فطری فوقیت قوت و غلبہ کے فرق مراتب سے بالکل جداگانہ شے ہے۔ اس

اقتباس سے صاف نور پر معلوم ہوتا ہے کہ عقلی محبت نفس کے اندر جس اقتدار کی موجودگی کا دعویٰ کیا گیا ہے، اُس کی بنیاد تخیل غایت پر ہے۔ محض وحشی جانوروں کی طرح جبلت و اشتہا کی اطاعت ہمارے لئے اسی بنا پر ایک غیر فطری عمل ہے، کہ ہم اپنے سامنے متعین مقاصد و غایات رکھتے ہیں، اور ان اسباب و وسائل سے آگاہ ہیں جن سے اُن مقاصد کے حصول کی توقع کی جاسکتی ہے۔ لہذا جب اقتدار ضمیر کی یہ نوعیت ہے، تو پھر یہ کسی اندھی قوت کا اقتدار ہرگز نہیں بلکہ خود عقل کا اقتدار ہے۔ ٹیکلے سے تو اس خیال کو صاف طور سے نہیں بیان کیا ہے، لیکن کینٹ کے پاس یہ بوری وضاحت کے ساتھ موجود ہے۔

۷۔ **اقتدار عقل**۔ کینٹ اس بات کا نہایت ہی واضح طور پر قائل ہے کہ اخلاقی زندگی میں آخری اقتدار عقل کو حاصل ہے، اور جدید کے تصور یہ بھی اس باب میں کینٹ ہی کے پیرو ہیں۔ لیکن حقیقت امر یہ ہے کہ یونانی اخلاقیین بھی تقریباً سب کے سب اقتدار عقلی ہی کے قائل تھے، خصوصاً سقراط، فلاطون، ارسطو، اور رواقیہ۔ البتہ ان لوگوں کا بیان کینٹ کے برابر واضح نہیں ہے۔ نیز وہ جدید میں کینٹ سے پہلے اتباع ڈیکارٹ اور بعض دیگر مصنفین کا بھی ہی مسلک رہا ہے۔ اور فی زمانہ، تو کہنا چاہیے کہ یہ ایک متفق علیہ مسئلہ بن گیا ہے کہ اخلاقی زندگی کے لئے اگر کوئی اقتدار ہے، تو وہ فقط عقل ہی کا ہے۔ حتیٰ کہ افادیت تک کی جو تعبیر سبوح، و گزنجی وغیرہ نے کی ہے وہ بھی اسی خیال پر مشتمل ہے۔ اس زمانہ میں جو مذہب، اس عام خیال کے مخالف ہے، وہ صرف حیاتی ارتقا کا مذہب ہے اور یہ ایک ایسا استثنا ہے، جو قاعدہ کی کلیت کا ثبوت ہے، کیونکہ اس فرقہ کے لوگ علی العموم سرے سے اسی کے منکر ہیں، کہ اخلاقی زندگی کے لئے کوئی انتہائی اقتدار ممکن ہے۔ اُن کے نزدیک اخلاق صرف ایک طبعی قوت ہے، جس کو ارتقائے انواع کا عمل متغیراً سرے سے فنا کر دے سکتا ہے مثلاً سمیل اصول اخلاق ”کوسواد اعظم“ کا محض ایک ارادہ قرار دیتا ہے جس کو تمام تر ”ہے“ سے تعلق ہے، نہ کہ ”چاہئے“، ”پہنچا پڑے گا“ سے اقتدار عقل کے نظریہ کا حقیقی مد مقابل اسی نظریہ کو سمجھنا چاہیے۔

۴۔ اقتدار اخلاق کی مطلقیت۔

ایک دھوکا یہ ہو سکتا ہے، کہ جس قدر معیار اخلاق کی لطافت و اخلاقیات زیادہ بڑھتی جاتی ہے، اسی قدر اسکی مطلقیت گھٹتی جاتی ہے۔ چند منقبط و تحریری قواعد، چاہے، وہ حکومت کے ہوں یا مذہب کے، خصوصاً جب اُن کی تکلیف کسی عین سزا، مثلاً قید، پھانسی یا دوزخ کے خوف کے ساتھ دیجائے، تو ان کا اقتدار زیادہ قوی و قطعی نظر آتا ہے۔ اسی لئے جو صنفیں اصول اخلاق پر عمل درآمد کرنا چاہتے ہیں، مثلاً کارلائل، وہ ان کو دامن الہیہ کی صورت میں پیش کرتے ہیں، اور انکی نافرمانی کی سزاؤں پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں اس قسم کے قوانین کے مقابلہ میں یہ ہدایت کی جو چیز معقول ہے، اُس کو محض معقولیت کی بنا پر کرنا چاہئے، کمزور و غیر موثر معلوم ہوتی ہے حتیٰ کہ کینٹ کے حکم اطلاق میں بھی کوئی خوف و دہشت نہیں ہے، اس لئے کہ ضمیر کی غلش و اذیت کو دبایا جاسکتا ہے۔ اور ہم نے اس کتاب میں غایت و مقصد کا جو خیال پیش کیا ہے، وہ تو اور بھی ضعیف نظر آتا ہے۔ عالم عقلی کا حصول و تحقق نہایت ہی دور کی چیز معلوم ہوتی ہے، اور اگر ہم اس کے حصول سے قاصر رہیں، تو براہ راست کسی سزا کا سامنا نہیں نظر آتا، نہ درون کا خوف ہے، نہ دوزخ کا ڈر، نہ جسم و جان یا مال و اسباب کے کسی سخت نقصان کا اندیشہ۔ پھر آخر اس معیار کا اقتدار کیا رہا؟

لیکن جو شخص معیار کے معنی صحیح طور سے سمجھتا ہے، وہ غالباً اس قسم کی حجت نہ کرے گا۔ بعض مثالوں سے، امید ہے، کہ یہ حقیقت واضح دروِشن ہو جائے گی، کہ اقتدار اخلاق اپنی ترقی کی انتہائی و بلند ترین صورت میں، ابتدائی صورتوں سے کمزور نہیں بلکہ قوی تر ہوتا ہے۔ بظاہر یہ خیال ہو سکتا ہے، کہ جو بچہ استاد کے سامنے بیٹھ کر مصوری کے ابتدائی نقوش کہنیتا یا حروف تہجی کا ملانا سیکھتا ہے، وہ زیادہ سخت و باؤ میں ہے، اور ایک ماہ مصور یا شاعر کو اُس کے مقابلہ میں نامحدود آزادی حاصل ہے۔ لیکن کیا واقعاً بھی ایسا ہی ہے؟ کیا استاد کی ڈانٹ و ٹیپٹ اُس و باؤ کے مقابلہ میں کچھ بھی وزن رکھتی ہے جو مصور یا شاعر پر اس بات کا ہوتا ہے، کہ اسکے کمال صنعت میں کوئی عیب نہ پیدا ہونے پائے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ بچہ کو آغاز تعلیم میں جس قاعدہ کی پابندی کرنی پڑتی ہے، وہ صاف و متعین ہوتا ہے اور اس کی سزا و جزا بھی بندھی ہوئی ہوتی ہے۔ بخلاف اسکے کمال صناعت کی تعریف و تحمید

قریباً محال ہے ہمارے ملک میں کہ ایک صناع کو اپنی صنعت میں کامیابی سے جواز ملتی ہے، یا ان کا کسی سے جو اہم پہنچتا ہے، اس کے سوا کوئی اور جزا و سزا نہ ہو۔ پھر بھی یہ قطعی ہے کہ ایک استاد صناع بمقابلہ طفل نوآموز کے اپنے کو زیادہ محنت پابندی میں پاتا ہے۔ اسی طرح ایک محب وطن سپاہی کا فرض اس کے لئے صاف و واضح ہے، کہ اس کو اپنے افسر کے حکم پر چلنا یا مرنے ہے۔ بخلاف اس کے محب وطن مدبر یا صاحب سیاست کا فرض بہت زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ اس کو گرد و پیش کے تمام حالات و مشکلات سامنے رکھ کر یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے، کہ کوئی راہ فلاح وطن کے لئے سب سے بہتر ہوگی، اور بار بار ایسا ہوتا ہے، کہ کوئی صاف راہ نہیں نظر آتی۔ یا اس سبب کوئی سچا محب وطن مدبر سہولت سپاہی سے کم اپنے کو حفاظت وطن کا پابند نہیں محسوس کرتا۔ بلکہ اس کو اپنے روبرو جو عظیم انسان عواقب نظر آتے ہیں، وہ اس کے دباؤ کو اور زیادہ بوجھ کر دیتے ہیں۔ یہی حال ہر کردار کا ہے۔ جس قدر زیادہ ہم اخلاقی ترقی میں آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی قدر کوئی ایک ایسا قانون بتلانا دشوار ہوتا جاتا ہے جو اپنا دباؤ یا اقتدار اپنے ساتھ رکھتا ہو اور جو علی الاطلاق ہم کو یہ حکم دے سکتا ہو، کہ تم کو ایسا کرنا پڑیگا۔ بلکہ اس کے بجائے ہوتا ہے کہ روز بروز ہمارے سامنے ایک عام اصول آتا جاتا ہے کہ جو کام تم کو بہترین نظر آئے، وہ کرنا چاہئے۔ باقی رہا یہ امر کہ بہترین کام کیا ہے، تو اس میں اپنی خارجی صورت بلکہ باطنی حقیقت کے لحاظ سے بھی بدلنے والے حالات کے ساتھ ساتھ تغیر و تبدل واقع ہوتا رہتا ہے، لیکن اس سے معیار اخلاق کی مطلقیات میں کوئی فرق نہیں پڑتا، یہ ہر حال میں صحیح رہتا ہے، کہ اختیار صائب نتائج کی پروا کئے بغیر ہم پر واجب ہے، کہ یہ ممکن ہے کہ کسی وقت ہمیں کے ساتھ یہ نہ بتایا جاسکے، کہ اس موقع پر صائب کیا ہے۔ اصل یہ ہے کہ جب ہم یہ سمجھ لیں کہ قانون اخلاق خود ہمارے اندر ہے، تو لازمی طور پر اس کا دباؤ اور اقتدار بہت ایک خارجی قوت کے بھت زیادہ ہوگا۔

لیکن اتنا ضرور ہے، کہ اصول اخلاق جس قدر کھلی و مذہبی قوانین یا ہمارے غمبیر کی متعین آواز کی سرحد سے نکلنے جاتے ہیں، اسی قدر ان کے عملی مصداق کو زیادہ وضوح کے ساتھ جاننے کی اہمیت بڑھتی جاتی ہے۔ اور محض چند کلیات جاری رہنا ہی کیلئے کافی نہیں رہتے۔ یہی صورت ان اکثر علوم کی ترقی میں پیش آتی ہے، جبکہ خصوصیت کے

ساتھ انسان سے تعلق ہے۔ مثلاً اقتصادیات کو تو، کہ اس کی علمی حیثیت کا آغاز چند سادہ "قوانین" سے ہوا، اور یہ پھر بتدریج آگے چل کر معلوم ہوا، کہ حقیقت میں جس شعبہ کی ضرورت ہے، وہ نظام اقتصادی کے علمی واقعات کا مطالعہ ہے۔ علم اخلاق کو اپنے نشوونما کے نسبتاً ابتدائی ہی دور میں ایک بڑی حد تک ارسطو نے صحیح اصول پر قائم کر دیا تھا۔ لیکن اُس کے قبل اور بعد کے لوگوں نے برابر اپنی کوششیں معیار اخلاق کی بجا تجربہ پر صرف کیں یا سیکل اور حال کے ارتقائیہ کی اصلی اہمیت یہی ہے، کہ انہوں نے ہم کو پھر ارسطو کے علمی نقطہ نظر پر پہنچا دیا ہے۔ آگے کتاب سوم میں کسی حد تک یہ دکھلانے کی کوشش کی جائے گی، کہ یہ نقطہ نظر بعض زیادہ اہم مسائل اخلاق کی بحث کے لئے کس قدر قیمتی ہے۔ لیکن قبل اسکے کہ ہم علمی حیات اخلاق کی بحث کو چھیڑیں، نظری و علمی اخلاق میں باہم جو تعلق ہے اُس کے عام حوالہ پر غور کر لینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ معیار اخلاق کی حقیقت و نوعیت کے مختلف نظریات کی بنا پر اسکے مفہوم محل میں کافی تغیر ہو جاتا ہے۔ لہذا یہاں پہلے ایک باب میں اس موضوع کو صاف کر لینا بہتر ہوگا۔

بائشتم

نظریہ اخلاق کا عمل سے تعلق

۱۔ مختلف خیالات جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، نظریہ اخلاق کو فی انسان کی عملی زندگی سے جو تعلق ہے، اُس کے بارے میں لوگوں کے مختلف خیالات ہیں: بعضوں کے نزدیک اخلاقیات کی غایت تمام تر عمل ہے بعض اُس کو محض ایک نظری علم سمجھتے ہیں، جس کو براہ راست عملی زندگی سے اتنا ہی کم سروکار ہے، جتنا کہ علم ہیئت، علم کیمیا یا مابعد الطبیعات کو ہے۔ اور بعض مین مین کی راہ اختیار کرتے ہیں، جو گو اس کے قائل ہیں، کہ براہ راست اس کا مقصود عمل نہیں ہے، تاہم یہ مانتے ہیں کہ چونکہ نظریہ اخلاق ہماری زندگی کے نصب العین پر روشنی ڈالتا ہے، اسلئے باواسطہ کو

باب

عمل سے نہایت اہم تعلق ہے۔ جو کہ وہ اخلاقیات پر بڑا درست عمل حیثیت سے بحث کرتا ہے، اس میں ہمہ تن متون تک کے تقابلاً تمام متقدمین اپنی فکر اس کے بعد رو اُتھتے و لڈتے، تو دین و عقلی کے کاز ستا عجب اور دورِ جدید کے اکثر افادہ، خصوصاً ہتھم، اور بہ حیثیت مجموعی ہر برٹ اسپیئر کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ اخلاقیات کے متعلق عام لوگوں کا جو خیال ہے، وہ بھی یہی ہے کہ یہ ایک عملی علم ہے۔ اگر آدمی اخلاق کے ایک محکمہ یہی توقع رکھتے ہیں، کہ وہ ہلکویہ بتائے گا، کہ کیا کرنا چاہئے۔ اخلاق تمہارا بازی، اخلاق باطن و غیرہ کے فغروں سے علی الاموم یہی سمجھا جاتا ہے، کہ ان مختلف شعبہ ہائے عمل کے لئے صحیح طریق عمل کیا ہے اخلاقیات پر خاص نظر ہی حیثیت سے بحث کا نا ائندہ کسی حد تک اس قدر نا کو قرار دیا جاسکتا ہے، جس نے اخلاق کو ہندسہ کے قالب میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے۔ حال کے بعض مصنفین نے بھی اسی خیال کو اختیار کیا ہے، کہ کسی قدر مختلف مضامین میں بھی۔ ان میں ڈاکٹر نیل، مسٹر برٹولی مسٹر بیسنگٹ

۱۰ Casuists. کے لئے کوئی مخط نہیں تھا، اسلئے سوفسطائیہ کا جواب Sophists کا
 عرب ہے ایک ح اس کی گویا تیسرے کرل ہے "سوفسطائیہ کی طرح۔ لفظ بھی اکثر مرمی مفہوم میں استعمال
 ہوتا ہے۔ دیکھو آگے کتاب ۳، باب ۳، فصل ۱۔ م
 کلام اردو میں ایسے موقع پر "ادب" کا لفظ زیادہ تر متعلق ہے مثلاً "ادب مناظرہ کلام
 سچہ سچ کے خیالات کے لئے مضامین کے ساتھ اسکی کتاب
 Einleitung in die Moralwissenschaft (دیکھنی چاہئے جلد اول صفحہ ۳۰۰ اور جلد دوم صفحہ ۳۰۰ وغیرہ برٹولی نے
 اس کتاب پر نہایت پرزور بحث اپنی کتاب "مباحث اخلاقیات" Ethical studies
 "صباوی منطق" Principles of Logic میں کی ہے۔ دیکھو علی الترتیب کتاب ۱۰ صفحہ ۱۰۰
 برٹولی کے بیانات کی تنقید کے لئے ڈاکٹر راشڈال کی "المطریہ خیر و شر" Theory of
 good & evil کتاب سوم باب ۱۰ میں لکھتے ہیں "اخلاقیات جو یہ اخلاقیات" جلد سوم نمبر ۱۰
 کا حوالہ دیا جاسکتا ہے لیکن غالب خیال یہ ہے کہ برٹولی کا اصل مقصد اس انتہا پسند فرقہ کی پرزور تردید تھی
 جو مدعی ہے کہ اخلاقیات کا کام بڑا درست عمل کی رہنمائی ہے ورنہ درحقیقت وہ اس دور ہی انتہا فاعل
 نہیں معلوم ہوتا، جس پر "مباحث اخلاقیات" وغیرہ میں زور دیا ہے۔ البتہ بیسنگٹ کی تحریر یہ

اور دو ایک دوسرے اشخاص کا نام لیا جاسکتا ہے۔ باقی تیسرے یعنی درمیانی راستہ ارسطو نے لے کر اس وقت تک کے اکثر اکابر علمائے اخلاق کا مسلک رہا ہے۔ یعنی اس جماعت نے اخلاقیات پر بحث تو نظری حیثیت سے کی ہے، لیکن ساتھ ہی انکو عملی زندگی سے جو تعلق ہے، انکو بھی وضاحت کے ساتھ نمایاں کیا ہے۔

رہا یہ امر کہ ہکو اس کتاب میں کونسا خیال اختیار کرنا ہے، یہ بڑی حد تک منحصر ہے، ہمارے عام نظریہ اخلاقیات پر۔ لہذا ہمارے پیش کردہ نظریہ کی نوعیت کو عمل سے جو تعلق ہے، انکی کسی قدر تفصیل یہاں مناسب موقع معلوم ہوتی ہے۔

۲۔ مذکورہ بالا مختلف خیالات کا مختلف نظریات اخلاق سے تعلق۔

حاصلہ اخلاق والے مسلک کی رو سے نظریہ اخلاقیات کا عملی زندگی پر بہت ہی خفیف اثر پڑتا ہے۔ کیونکہ اس کی رو سے اخلاقیات کی وہی نوعیت ہے، جو جالیات کی ہے اور یہ معلوم ہے، کہ نظریہ جالیات سے فوقی جال یا تخلیق جمل میں براہ راست نہایت ہی کم مدد ملتی ہے۔ صحیح ہے، کہ جالیات کے بڑے پہلے نظریہ کا اثر ایک آدمی کے فوقی حسن شناسی کو برا بھلا بنادیکھتا ہے لیکن یہ اثر اپنی نوعیت میں کم و بیش بس ویسا ہی ہے، جیسا کہ علم ہیئت یا علم حیات کے خاص خاص خیالات کا بھی فوقی حسن پر اثر پڑ سکتا ہے۔ ہر علم عمل پر اثر رکھتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں، کہ ہر علم عمل کی رہنمائی بھی کر سکے، اور نظریہ جالیات یہ حیثیت مجموعی فوقی حسن یا صناعتی میں رہنمائی نہیں کرتا۔ علیٰ ہذا اگر اخلاق کا مدار محض وجدانی فوقی پر ہو، تو جو نظریہ اس

بقیہ حاشیہ (صفحہ ۲۵۴)، انکی متعدد شہادتیں موجود ہیں، کہ وہ اسی خیال کا قائل ہے، جو بریڈلی نے ظاہر کیا ہے۔ لیکن جہاں تک مجھ کو علم ہے اس نے اپنے خیال کو کہیں صاف طور سے نہیں بیان کیا ہے۔

۱۔ جہاں تک میں سمجھتا ہوں کہ جالیات کا اصلی موضوع بحث صرف جال ہے، و چاہے وہ جالی فطرت ہو یا جال صنعت، البتہ بعض مصنفین یہ خیال کرتے ہیں کہ جالیات تخلیق جال یا صناعتی کے نظریہ کا نام ہے۔ اگر ایسا کوئی نظریہ ہے، تو وہ اخلاقیات سے زیادہ اشبہ ہوگا، مگر میرے خیال میں، جالیات کو حسن آفرینی کے سوا کچھ صرف حسن فہمی ہی سے متعلق رکھنا زیادہ بہتر ہے۔

ذوق کی توضیح و تشریح کرتا ہے، اس کا اثر براہ راست عملی زندگی پر بہت کم ہوگا۔ یہی حال اخلاق کے اکثر وجدانی نظریات کا ہے، کہ ان کو قبول کر لیجئے۔ کے بعد اخلاقیات کو عملی زندگی سے برائے نام ہی واسطہ رہ جاتا ہے۔ اگر ذریعہ و شر کا علم جو کہ جبلی احساس یا اسی طرح کی کسی اور باطنی بصیرت سے حاصل ہو جاتا ہے، تو اس بصیرت کی نظری بحث سے کسی ایسی نئی شے پر روشنی نہیں پڑ سکتی، جو پہلے ہی سے انسانی عمل میں داخل نہ ہو۔ بنیاد کینٹ کے سے عقلی نظریہ کے کہ اس میں عملی رہنمائی کی زیادہ گنجائش و صلاحیت ہے۔ اس لئے کہ گو اس قسم کے عقلی اصول بھی بالفقہ انسانی شعور میں داخل ہوتے ہیں، لیکن قوت سے فعل یا خفا سے ظہور میں لانے پر، وہ بہت زیادہ واضح ہو جاتے ہیں، جس کی وجہ سے عمل پر ان کا کافی اثر پڑتا ہے۔ باقی جس نظریہ کا مزج براہ راست عمل ہے، وہ نظریہ افادیت ہے۔ اس کی رو سے زندگی کی ایک خاص بندھی ہوئی غایت ہے (یعنی بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت) جو انسان کے معمولی اعمال و افعال میں نہایت ہی دہندہ طور سے، اس کے پیش نظر ہوتی ہے، جس کی بدولت وہ غلط کاریوں کا شکار ہوتا رہتا ہے۔ لہذا اخلاقیات کا کام اس غایت کو روشنی میں لانا، اور اس کے حصول کے بہترین وسائل کا دریافت کرنا ہے۔ اخلاقیات کی یہ تعریف سقراط کے سے ہر اس نظریہ پر بھی صادق آتی ہے، جو مسرت یا کسی اور ایسی ہی خاص متعین غایت (دراسل الفضائل) کا قائل ہے، جس کو انسان کے تمام اعمال و افعال کا مزج ہونا چاہئے۔ سب سے آخری صورت نظریہ ارتقا کا ہے، جس کو اگر ہم قبول کریں، تو قدرتی طور پر درمیانی راستہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص اس کا قائل ہو، عمل ارتقاء ناگزیر نہیں ہے، اور بہت و تنقید کے لئے اس میں کوئی گنجائش نہیں، تو اس حالت میں اس نظریہ کو بھی عمل سے اس سے زیادہ تعلق نہ ہوگا۔ جتنا کہ خالص وجدانیت کے نظریہ کو ہے۔ اگر حیات اخلاق کا انحصار تمام تر وجدان کے اہل قوانین یا فطرت کے ناگزیر عوامل اور قوتوں پر ہے، تو پھر علم اخلاقیات کا کام اس سے زیادہ کچھ نہیں رہ جاتا، کہ دور سے کھڑا ہو کر وہ ان اہل قوانین و عوامل کا تاشہ دیکھے، اور داد و دینار ہے چنانچہ بعض تائیدین ارتقاء کا یہی خیال ہے۔ لیکن عملی العموم اس جماعت کا مسلک یہ ہے، کہ کم از کم اپنی اعلیٰ صورتوں میں عمل ارتقاء فکری رہنمائی کے قابل ہوتا ہے، بلکہ

حقیقت میں نظر و فکر ہی کی وساطت سے اس کا ظہور ہوتا ہے۔ لہذا گو یہ لوگ کسی غایت مجبورہ کو، اس کے عمل ارتقار سے کایہ قطع نظر کر کے، نہیں قبول کر سکتے، تاہم اس بحث کے لئے وہ بھی یقیناً تیار ہوں گے کہ خود ارتقار جس نصب العین کو مستلزم ہے۔ اس کے لحاظ سے عمل ارتقار کہاں جا رہا ہے۔ اور یہ بحث عملی زندگی پر کافی اثر ڈال سکتی ہے۔

لیکن مختلف نظریات کے متعلق مذکورہ بالا عام بیانات بس ایک سرسری ہی حد تک صحیح کہے جاسکتے ہیں۔ باقی زیادہ صحت بیانی کے لئے ذیل میں اہم ترین نظریات کی کسی قدر الگ الگ توضیح ضروری ہے۔

۳۔ نظریہ وجدانیت | اس نظریہ کا مدعا یہ ہے، کہ ہر کو بلا غور و فکر از خود یہ محسوس ہو جاتا ہے، کہ فلاں طریق عمل صائب اور فلاں غیر صائب ہے۔ اس

خیال کے سخت ترین تبصیر کے معنی یہ ہونگے کہ انسان کو اس امر میں کوئی حقیقی شبہ کبھی واقع نہیں ہو سکتا، کہ بہترین راہ عمل کیا ہے۔ کیونکہ ضمیر کی خطا کا خیال ایک وہم ہے، لہذا اصول اخلاق کی بحث و تحقیق ہر کو کسی ایسی سچائی تک نہیں پہنچا سکتی، جو پہلے سے نہ محسوس ہو، اور علم اخلاقیات کی نوعیت محض ایک ذہنی عیاشی کی رہ جاتی ہے۔ لیکن وجدانیہ نے اپنے خیال کی ایسی سخت تعبیر کو کبھی اختیار نہیں کیا ہے۔ وہ علی العموم اس کے فائل ہیں کہ ایک مدت تک ضمیر کی تربیت و تہذیب ہو سکتی ہے۔ بلکہ بعض اوقات ان لوگوں نے یہاں تک تسلیم کیا ہے، کہ وجدانی اصول اخلاق میں تعارض تک واقع ہو سکتا ہے۔ جس کے لئے غور و فکر کی احتیاج ہوتی ہے۔ غرض فرقہ وجدانیہ میں کا زستانیست کوئی نامعلوم شے نہیں ہے۔

نیز میں اوپر بیان کر آیا ہوں، کہ جو وجدانی عقلیت کے نسبت زیادہ فائل ہیں دینی کورس اور کینٹ کے ہم خیال، گو وہ اخلاقیات کو لازماً زیادہ براہ راست، علی علم قرار دیں گے کیونکہ اس نقطہ نظر کی رو سے اصول اخلاق عقلی تحلیل کے قابل ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ خود کینٹ اخلاقیات کو اس معنی میں علی نہیں قرار دیتا تھا۔ اس لئے کہ

گو وہ اس امر کا قائل تھا، کہ حلم اطلاقی کی عقلی تحلیل ہو سکتی ہے، تاہم اس کا بھی قائل تھا، کہ یہ حکم استقر صاف و سادہ ہے، کہ ہر ذی عقل بلا عقلی تحلیل کے اس سے بڑے تکلف کام لے سکتا ہے۔ اور کینٹ ہی کا مقولہ ہے، کہ ”ضمیر کی خط کا خیال ایک وہم ہے“ اسی بنا پر کینٹ اس بات کا بھی قائل تھا، حقیقی معنی میں، دراصل اخلاقی تعارض کبھی واقع ہی نہیں ہوتا، اور ”کارنتائٹ“ محض ایک مہل شے ہے۔ تو ائین اخلاق بالکل قطعی اور اہل ہوتے ہیں، جن میں کسی استثنائی گنجائش نہیں۔ اس لحاظ سے کینٹ تمام فرقہ و جدائیہ میں سب سے زیادہ سخت اور انتہا پسند ہے۔ لیکن عام طور سے یہ کہنا بہر حال صحیح ہے، کہ جو لوگ عقلی اصول کو معیار قرار دیتے ہیں، وہ عملی نقطہ نظر سے تحلیل عقلی کی اہمیت کے متغیر ہیں۔

۴۔ **نقطہ افادیت** | افادیت کی رو سے حیات امدق ایک خاص مقصد غایت رکھتی ہے، یعنی حصول لذت، بلکہ زیادہ تمیز کے ساتھ یہ کہہ کر اس کی غایت تمام ذی حس مخلوقات کے لئے بڑی سے بڑی ممکن لذت کا حصول ہے۔ لہذا جس حد تک اس غایت اور اس کے وسائل حصول کی تحدید ہو سکتی ہے، اس حد تک یہ معلوم کرنا ممکن ہوگا، کہ فلاں حالات کے اندر کونسی راہ عمل سب سے بہتر ہے۔ اور اس طرح اخلاقیات براہ راست ایک عملی علم بن جاتا ہے۔ لیکن اصل یہ ہے، کہ افادیت کے نقطہ نظر سے بھی یہ خیال کافی ترسیم طلب ہے۔ کیونکہ خود افادیت ہی اس کو مشکل ہی سے قبول کریں گے، کہ اخلاقیات کا کام نوع انسان کے لئے کسی اخلاق کی ایجاد ہے۔ اور مسلک افادیت کے کسی نام کی طرف بھی اس خیال کا منسوب کرنا یقیناً ناانصافی ہوگی۔ جان اسٹورٹ مل نے خصوصیت کے ساتھ اس غلط فہمی کو بچانے میں احتیاط برتی ہے۔ جیسا کہ اس کی اس تشریح سے ظاہر ہوتا ہے، کہ اخلاقی تجربہ کے نتائج ایک طرح کی بھری تفہیم ہیں، جو جہاز رانی میں کام دیتی ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ انسان کو اپنی زندگی میں مختلف طرق عمل کے نتائج کا تجربہ ہونا چاہیے، اور اب یہ تجربہ نوع انسان کی عام عقل و فہم کا جز ہو گیا ہے۔ جس میں فلسفہ اخلاق کا عالم اور عامی آدمی دونوں شریک ہیں۔ البتہ عوام کے ذہن میں یہ تجربہ ایک مبہم و مجمل حالت میں ہوتا ہے، اور فلسفی کو جیہ وقت شریح کر کے اس کو پھیلا دینے کی کوشش کرتا ہے۔ عوام سے جو لطیف فروق و امتیازات اور بعید نتائج نظر انداز ہو جاتے ہیں،

فلسفی کی نگاہ اُن کو دیکھ لیتی ہے، اور اُن کے مطابق ترمیم و نصیح کرتی رہتی ہے۔ لہذا غایت اخلاق پر غور و فکر سے عام احساس اخلاق میں کافی اصلاح و تغیر ممکن ہے۔

۵۔ نظریہ ارتقائیت | افادیت کی مذکورہ بالا ترمیم و تغیر کے بعد جہاں تک مذہب و بحث مسئلہ کا تعلق ہے، افادیت کا خیال ارتقائیت کے خیال سے

چند اِن مختلف نہیں رہتا، کم از کم وہ ارتقائیت جتنے نزدیک سلسلہ ارتقا کا مرجع کوئی خاص غایت ہے۔ دونوں کی رو سے حیات اخلاق کی ایک متعین غایت ہے، گو غایت ارتقا کی تشکیل و تحدید نسبت زیادہ مشکل کام ہے۔ اور جس قدر زیادہ کوئی غایت مبہم و پیچیدہ ہوگی، اُسی قدر اُس کے حصول کے بہترین وسائل مشکوک و غیر یقینی ہوں گے۔ لیکن سائنس کا نظریہ ارتقاء سے تجربہ ماضی کے اُن نتائج کے بارے میں جو ہمارے اندر عمومی روایات و احساسات کی صورت میں پائے جاتے ہیں، زیادہ یقین و اعتماد پیدا ہو جاتا ہے، لہذا اصولاً افادیت کی نسبت ارتقائیت یہ ماننے کو کم طیار ہوں گے، کہ نظریہ فکر کے ذریعہ سے اخلاق میں کوئی خاص اصلاح کرنا ممکن ہے۔ ارتقائیت میں یہ ہے

سلسلہ دیکھو، فائز و دوسن کی "مبانی اخلاق" (پرنسپل آف مائیس، حصہ اول ص ۱۹۰) اعلیٰ خاتمین کیلئے سب سے اہم ٹیپ ہے، کہ تاریخ سے انکو ارتقا کا خیال پیدا ہوتا ہے اور یہ نظر آتا ہے کہ رسوم و عوائد کا وجود کوئی اتفاقی شے نہیں ہے، نہ یہ محض مقلدین کے اختراعات ہیں۔ بلکہ ان کا منشا انسان کے فطری میلانات ہیں، جن میں خارجی احوال کی بنا پر ترمیم و اصلاح ہوتی رہتی ہے۔ اور جو شخص ان میں اصلاح و رہنمائی کرنا چاہتا ہے، اُسکے لئے پہلے ان کا سمجھ لینا ضروری ہے، کیونکہ سمجھ لینے کے بعد، وہ اوجہ تیار ہی کے بغیر رائج خیالات و عادات میں ترمیم کی کوشش نہ کریگا۔ دوسری طرف ان حالات کا مطالعہ کرنے سے جن میں اخلاقی خیالات و قوانین پیدا ہوئے تھے، ہکو یہ زیادہ بہتر طریقہ سے معلوم ہو سکیگا، کہ نفع انسان کی موجود صورت کے لئے وہ مناسب میں یا اُن کی ضرورت ختم ہو چکی۔ خلاصہ یہ کہ تاریخ ہکو حاضر کے سمجھنے اور مستقبل کے بارے میں کسی حد تک پیش بینی کے قابل بنا دیتی ہے۔ اور اخلاقی معاشرت کی مآلانہ اصلاح کے لئے تاریخ کے فراہم کردہ معلومات کا جاننا ناگزیر شرط ہے۔ اس اقتباس سے تم کو نظر آگیا ہوگا، کہ محتاط افادیت عملی ارتقاء اخلاق کی واقعی روش کا مطالعہ ضروری سمجھتے ہیں۔

زیادہ مسئلہ اپنے ذہن کچھ عملی نتائج کی طرف گرا گیا ہے۔ لیکن اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ نتائج تجربہ کی اس طرح و ترمیم کو نہ خیال کرتا ہے، بلکہ بات یہ ہے کہ اس کے نزدیک کائنات فطری حقوق وغیرہ کے مطلق تجربہ ہونے جو خاص خاص متعین انسانیت یا وہ کائنات نامہ کر دے، پس انسان کی فطری کائنات و ابتدائی حقائق سے غفلت کا باعث بنتی ہے اس کی اصلاح ممکن ہے۔ مگر اصل یہ ہے کہ اس بارے میں مجھ کو مسئلہ تیسرے کے خیالات میں باہم پورا توافق نہیں نظر آتا۔

دوسری طرف، جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، وہ نظریہ اخلاق یہ میں ایسا نہ کہ کبھی موجود رہے جو اس کے سرے سے قائل ہی نہیں کہ کوئی ایسا خاص غایت قرار دینا ممکن ہے، جو عمل ارتقاء کا نتیجہ بن سکے۔ ان کے نزدیک ارتقاء ایک اندیشہ ہی نہیں ہے، جس کے سلسلہ میں اخلاقی اعمال و افعال کی مختلف صورتیں وجود پذیر ہوتی رہتی ہیں، لیکن اس عمل تدریج کی کوئی متعین آخری غایت بیان کرنا ممکن نہیں ہیں۔ اس میں ہم اسکو پاتے ہیں، اسی حالت میں بلا چون و چرا قبول کر لینا پڑتا ہے۔ اخلاقی احکام و اعمال بھی اسی نامعلوم غایت عمل تدریج و ارتقاء کی غایت میں داخل ہیں۔ اس نقطہ نظر کی روش سے اخلاقی قیامات کا علم نفسیات و اجتماعیات کے وسیع تر میدان کا صرف ایک جز رہتا ہے۔ یہ جس کا کام مفروضہ تعبیر واقعات ہے۔ بلکہ یہ سبیل کا خصوصیت کے ساتھ بھی خیال ہے، جس نے ان علماء اخلاق کو انزلا قیام و حدیہ کا قیام دیکر ہنس اڑائی ہے۔ جو کسی اصول واحد کو حیات و تمدن کا بنیاد قرار دینے کی سعی لا حاصل میں گرفتار رہے۔ ارتقاء نام ہے تضاد و متوتروں کی محض کشمکش کا، اور اس کشمکش سے جو نظام اخلاق وجود میں آتا ہے۔ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ "سواد اعظم" کے میلانات کا مظہر ہو رہا ہے۔ لیکن اخلاقیات کا یہ نظریہ دراصل اخلاقیات کے ناسمکن ہونے کا نتیجہ ہے۔ بہر حال کچھ اور ہو یا نہ ہو، لیکن اس خیال کی روش سے نظریہ اخلاق کی کوئی عمیق حقیقت اسی طرح نہیں رہ جاتی، جس طرح کہ خالص وجدانیت کے نظریہ کی کوئی عملی حقیقت نہیں ہے۔ کسی علی الاطلاق قانون کو اخلاق کی بنیاد مان لینے کے بعد اس سے جو نتائج الہی ہو، یا قانون ضمیر یا قانون عقل یا نامعلوم اوریت کشمکش و متوتروں کا مظہر رہ جاتی، کا امکان قطعاً خارج از بحث ہو جاتا ہے، کیونکہ کسی نصب العین پر رہتی ہے۔

۱۔ نظریہ تصویریت | اب سب سے آخر میں ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ ارتقاءیت تصویریت کے نظریہ کو عمل سے کیا تعلق ہے؟ تصویریت کی رو سے ارتقاء کا جو مفہوم ہے، وہ حیاتی ارتقاء کی یہ نسبت زیادہ پہلی ہوئی غائی نوعیت رکھتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ غایت اتنی پیچیدہ و پیراشکال ہے، کہ اس کی کوئی تعریف و تحدید نہیں ہو سکتی۔ نوع انسان کی قابلیتوں اور صلاحیتوں کو قوت سے فعل میں لانا یا عالم عقلی کا تحقق وغیرہ گو اس غایت کی ایسی تعبیرات ہیں، جن کے معنی بظاہر بالکل متعین معلوم ہو لے ہیں، تاہم ان کی دلالت کسی ایسی محدود غایت پر قطعا نہیں ہے، جس کے حصول کے لئے مقررہ وسائل اختیار کئے جاسکیں۔ اگر یہ ایک ایسی غایت نہوتی، کہ جس کے اختیار پر انسان بالطبع اور ناگزیر اندہ مجبور ہے، تو اس کو زبردستی ان پر عائد کرنے کی کوشش بیکار ہوتی۔ علاوہ بریں اس نظریہ کی رو سے چونکہ نصب العین کسی خارجی غایت کا نام نہیں ہے، بلکہ وہ انسان کی اصلی و باطنی فطرت کے ظہور و فعلیت کا نام ہے، اس لئے قدرتی طور پر ہم یہ توقع کر سکتے ہیں، کہ یہ فطرت خود ہی تاریخ انسان کی تاریخ کے ساتھ ساتھ اپنے کو ظاہر و نمایاں کرتی جاتی ہے۔ اگر یہ خیال صحیح ہے، تو حیات انسانی کے اس نصب العین کا علم اخلاقیات کی طرح، نفسیات و اجتماعیات کے دائرہ میں بھی داخل ہے۔ البتہ یہ فرق رہ جاتا ہے کہ ثانی الذکر کے زیر بحث دیگر واقعات میں سے یہ صرف ایک واقعہ ہوگا، بخلاف اسکے علمائے اخلاقیات کو تمام محض اسی ایک واقعہ سے بحث ہے۔ لہذا سب سے زیادہ، تصویریت کی رو سے یہ ماننا پڑے گا، کہ اخلاقیات کا کام دنیا کے لئے کسی جدید اخلاقیات کی وضع و ایجاد نہیں ہے۔ اگر یہ صحیح نہوتا کہ "اخلاقیات فطرت اشیا میں داخل ہے، تو نظر و فکر کی کوئی مقدار بھی اسکو داخل فطرت نہ بنا سکتی۔ تاہم اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے، کہ محقق اخلاقیات دنیا کو جس حال میں پاتا ہے، اسی حال میں قبول کر لیتا ہے۔ بلکہ وہ دنیا کو اس نصب العین کی روشنی میں دیکھتا ہے، جو اس کے اندر ترقی کر رہا ہے۔ دنیا کی اگر ہم کسی خاص موقت حالت کو لیں، تو یہ کوئی ایسا مجموعہ یا کل نہیں نظر آتی جس کو باہم متجانس و متوافق کہا جاسکے۔ بلکہ یہ ایک سرکہ گاہ اور ارتقائی عمل ہے جس میں بقول ایرانیوں کے اہرمن ویزوان یا نور و ظلمت میں ہمیں جنگ جاری ہے۔

تصور درست کی رو سے محقق اخلاقیات اس جنگ کو ختم کرنے کے لئے تعلق تلاش کرتا ہے۔ بلکہ وہ اس کے اندر نور کی خلعت پر تنہائی کی شہادت تلاش کرتا ہے۔ کس سمت سے حاصل ہوگی اس کی پیشین گوئی ۱۰۰ فی صد نہیں کی جاسکتی۔ لیکن زندگی اور تاریخ کا مطالعہ کرنے وقت، خاندان و حکومت، اخلاقیات و اشتہار، کثرت و قناعت، آزادی و عبادت، آزادی اور عزتوں و یونانیوں کے نصب العین اختلافات میں وہ صحت یہ نہیں دیکھتا کہ نیاں وقت ان چیزوں کا رخ کدھر ہے، بلکہ وہ ان واقعات و اشخاص کا مدعا معلوم کرنا چاہتا ہے، یعنی ان کو اس نصب العین کے تدبیری طور پر کیا پڑتا ہے جو خود ان کے اندر پنہاں ہے۔ غرض یہ مطالعہ یا تحقیق نیاں تحقیق نہیں بلکہ قیہ ہی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اخلاقیات کے تصور ہی نظریہ کے وہ پہلو ہیں۔ ایک طرف تو یہ نفع انسان کے تجربہ کا لحاظ رکھتا ہے، اور دوسری طرف نصب العین کا۔ اول الذکر کے بغیر یہ بے معنی ہوگا۔ اور ثانی الذکر کے بغیر بے بصیرت۔ یہ ہمیشہ مجموعی قطعے مصنفین نے بھی اس نقطہ نظر کی مد سے بحث کی ہے، یہوں نے دو خوبصورت پر نگاہ رکھی ہے۔ البتہ بعضوں نے ایک پہلو پر زیادہ زور دیا ہے، اور بعض نے دوسرے پر۔ ان دو مسلکوں کی پتھرین مثال فلاطون اور ارسطو ہیں۔ کہ ان کے ہر ہی مضمون ہوتا ہے، کہ فلاطون کی توجہ تمام تر نصب العین جہو درست و معاشرت کی تعمیر پر مقصور ہے، اور ارسطو کی نشوونما کے عملی و تجربی واقعات پر اس کی برائے نام ہی نظر ہے۔ بخلاف اس کے ارسطو کی نسبت خیال ہوتا ہے کہ اس نے نصب العین سے قطع نظر کیا ہے، اور اس کی توجہ کا مرکز زیادہ فرد ہی تھا۔ وہ عوام میں، جبکہ اس کو یونانیوں کی معاشرت میں عملاً تجربہ ہوتا تھا۔ موجودہ دور میں ہر جگہ ایسا شخص ہے، جس کے تعلق دو قسم کی غلط فہمیاں لوگوں کو واضح ہوئی ہیں۔ پہلے تو اس کو ان الفاظ سے کام لیا جاتا ہے کہ میں، جو بلا لحاظ خارجی، افعال تجربہ تاریخ کے بغیر نہیں ہے، تاریخ فلسفہ، فلسفہ صحافت و فلسفی آف رٹ، میں اس کو اچھی طرح واضح ہے۔ کہ فلاطون محض خوبہ خیال کا آدمی نہ تھا، بلکہ اپنے زمانہ کی اخلاقی زندگی کو وہ صحیح سمجھتا تھا۔ دوسرے انداز پر اور حد قریب پہلے ہیگنل کو اپنے مسلک کا بانی قرار دینے کے منہ پر تکیہ تھا۔ لیکن اب یہاں معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیال نہیں رہا۔

کے سارے عالم کو اپنے اندر وہ فی شعور ہی سے پیدا کرتے ہیں، اور لیجئے اس بنا پر اس کا مفہوم
اڑاتے ہیں، کہ اُس نے دنیا کو علیٰ حالہ جیسا پایا ویسا ہی قبول کر لیا ہے۔ لیکن اصل
یہ ہے، کہ ان مختلف پہلوؤں کا تضاد محض سطحی و ظاہری ہے۔ اخلاقی تصوریات کا قائل دنیا
کو بے شک علیٰ حالہ قبول کرتا ہے، لیکن ایسا اس لئے کرتا ہے کہ اس کے مدعا کو
معلوم کرے، اور اس لئے اُس کا مقصد دراصل تنقید ہوتی ہے۔ وہ اس پر چہاں ہونے
والا ایک نصب العین پیدا کرتا ہے، لیکن یہ نصب العین ایسا ہوتا ہے، جو خود تجربہ
کے نفس و افعالات ہی میں داخل اور انتہی سے مستحکم ہوتا ہے۔ غرض یہ کہ ظاہری
تضاد و تباہی فی الواقع ایک حقیقی عینیت پر مبنی ہے۔ امداد رسکو، فلاطون کا مخالف
نہیں، بلکہ اس کا ترجمان ہے۔

۷۔ خلاصہ بحث | لہذا معلوم ہوا کہ عملی زندگی کے ساتھ اخلاقیات کے تعلق
کے تین نظریہ ہیں :-

۱، ایک تو یہ کہ اصولاً اس کو عمل سے کوئی واسطہ نہیں۔ یہ انتہا پسند و جدائی کا
خیال ہے، اور اُن ارتقائیہ کا، جن کے نزدیک عمل ارتقا کے اندر کسی غایت کا انکشاف
نہیں ہو سکتا۔ نیز چند تصوریہ بھی شاید اسی خیال کی طرف گئے ہیں۔

۲، وہ سرائق یہ ہے کہ اخلاقیات برا و راست ایک عملی علم ہے۔ خصوصیت
کے ساتھ تو افادہ یہ کا خیال ہے، لیکن ایک حد تک اس میں تمام وہ لوگ شریک
ہیں، جن کے نزدیک نوع انسان کے لئے کوئی ایسی متعین غایت قرار دی جاسکتی
ہے جس کو خود انسانی ترقی یا نشو و نما کا عمل مستلزم ہے۔

۳، فراتر سے ہیکل کی نسبت لکھا ہے کہ اس کے سیاسی خیالات چمنستان علم میں نہیں، بلکہ غلامی کے
گہر پر اُگے ہیں "قریب قریب اسی معنی میں گیلے کو کہا جاتا تھا، کہ وہ ابن الوقت (موجودہ قوتوں کا دوست)
ہے۔ ہیکل کے بارے میں یہ غلط فہمی زیادہ تر اس لئے پیدا ہوئی، کہ اس نے واقعی اور موجود کے فرق
کو ملحوظ نہیں رکھا۔ وہ قائل تھا، کہ ہر واقعی شے عقلی ہے، لیکن واقعی سے اُس کی مراد وہ چیز نہ تھی
جو کسی وقت موجود ہو، بلکہ وہ اندرونی روح، جو حرکت تاریخی کا مبدع ہے۔ اسی روح کو روشنی میں لانا
اخلاقیات کا کام ہے۔

(۳) تیسرا نقطہ یہ ہے کہ اخلاقیات کا اصل کام اس نصب العین و پیش نظر سے رکھ کر حیات اخلاق کی تعمیر و توجیہ ہے جس کو خود یہ حیات اخلاق مستزج ہے۔ تاہم یہ تعمیر و توجیہ اس حیات کی تقید ہی ہے۔

چوتھا نقطہ یہ ہے جس کو ہم نے اس کتاب میں اختیار کیا ہے۔ اور اخلاقیات کو ہم نے جو معیار ہی نوعیت کا معیار دیا تھا۔ امید ہے کہ اب اس کے معنی زیادہ بہتر طور سے سمجھ میں آگئے ہوں گے۔

۹۔ اخلاقیات اور منطق میں موازنہ
اس نقطہ نظر سے اگر منطق و اخلاقیات کے باہم ذرا موازنہ کر دیا جائے تو امید ہے کہ میرا فٹاشی حد تک زیادہ واضح ہو جائیگا۔ ان دونوں علوم کے وجہ مماثلت کا ذکر پہلے گزریا ہے۔

اب یہ دیکھو کہ بسط عمل زندگی کے ساتھ تعقل کے لحاظ سے اخلاقیات کے بارے میں مختلف نظریات قائم ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح خاص خاص علوم کے ساتھ تعلق کے لحاظ سے منطق کی نسبت بھی مختلف نظریات قائم کرنا ممکن ہے۔ مثلاً منطق استقرائی کی نسبت کہا جاسکتا ہے کہ اس کا کام خاص خاص علوم کے لئے ایسے قواعد وضع کرنا ہے، جو ان علوم کو اپنی اپنی تحقیقات میں مری رکھنے پائیں۔ یہ ل کا نیا ہے، یہاں کہ اس کے مقابل کا نیا اخلاقیات میں بھی اسی کا ہے۔ یا پھر، لگائی منطق کو لوگوں میں کیست، جوہر، علت وغیرہ تصورات کے باہمی تعلق سے اس طرح بحث ہوتی ہے کہ گویا ان کو چارے تجربے سے کوئی واسطہ نہیں تو ہم ترقی و قیاس سے ماخوذ ہیں۔ منطق کا یہ نظریہ اخلاقیات کے اس نظریہ کا مقابل ہے، جس کی رو سے اخلاقیات کا کام کسی نظام اخلاق کی ایجاد ہے۔ لیکن اب اکثر علمائے منطق اس امر کو تسلیم کریں گے کہ پہلے نام علوم خود ہی اپنے اپنے طریق تحقیق کو معلوم کرتے ہیں، اور جو تصورات (کیست، جوہر، علت وغیرہ) ان علوم میں مستقل ہیں یہ اگر نہ ہا ہمارے تجربے سے ماخوذ ہوتے تو ہم کبھی بھی ان کے نہم تک نہیں پہنچ سکتے تھے۔ اسی طرح حیات اخلاق کا مواد بھی خود انسانی تجربہ ہی کے سلسلہ میں پیدا ہوتا رہا ہے، اور اپنے وجود کے لئے علم اخلاق کے وجود کا منتظر نہیں رہتا۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ پھر کیا منطق کا محض یہ کام ہے کہ جو تصورات و اصول،

مختلف علوم میں مستقل ہیں، ان کو علیٰ حالہ قبول کر کے ترقیب دیدے۔ لیکن یہ خیال بھی درست نہیں۔ بلکہ منطق ان اصول و تصورات کے معنی و مدعا کا پتہ لگاتی اور ان کی صحت کی جانچ کرتی ہے۔ جس سے اپنے صحیح دائرہ میں ان کا استعمال حق بجانب ثابت ہوتا ہے، اور ساتھ ہی ان کے حدود کا بھی تعین ہو جاتا ہے۔ غرض منطق علوم کے لیے اصول و تصورات کا اختراع تو نہیں کرتی، لیکن ان میں جو استواری اور پائیداری پائی جاتی ہے، اس کی روشنی میں ان کی تنقیح و تنقید یقیناً کرتی ہے یہی حال اخلاقیات کا بھی ہے، کہ وہ خاندان و حکومت، اور محبت و صداقت، کے تصورات یا زندگی اور جائیداد کے قوانین کا اختراع نہیں کرتا، نہ ان میں کسی رد و بدل کی کوشش کرتا ہے۔ یہ قوانین و تصورات تو خود علیٰ دنیا میں موجود ہوتے ہیں، علم اخلاقیات ان کو ارتقار انسانی کے اس نصب العین کی روشنی میں جس کو یہ متنفس ہیں صرف سمجھنا چاہتا ہے۔ جس سے ان تصورات کے معنی و مدعا کا پتہ چلتا ہے اور ساتھ ہی ان کے حدود کا بھی تعین ہو جاتا ہے۔ عامی آدمی کو خاندان یا ملک و جائیداد کا قانون ایک ازلی اور اہل قانون معلوم ہوتا ہو گا، اور اگر اس کے دل میں ان قوانین کی طرف سے کچھ شک انداز کی جائے، کہ ان کے پیچھے ایک تاریخ ہے، اور یہ ہمیشہ سے اپنی اسی موجودہ صورت میں نہیں ہیں تو، اس کا ذہن سخت اشکال میں پڑ جائے گا، اور سمجھے گا، کہ بس ان قوانین کی انسانی زندگی میں جو اہمیت تھی اس کا خاتمہ ہو گیا۔ بخلاف اس کے محقق اخلاقیات ایک طرف ان کی اہمیت کو سمجھتا ہے اور دوسری طرف ان کو ایک کل کے اجزائی حیثیت سے اپنی جگہ پر بھی قائم رکھ سکتا ہے۔ یہی تنقید و تنقیح ہے جس کی بنا پر مسلم اخلاقیات عملی قیمت رکھتا ہے۔

۹۔ اخلاقیات | بیانات بالا کے ہدایہ اخلاقیات عملی کی بحث کا وقت آیا ہے۔ یہاں تک ہمارے مباحث خالص نظری تھے یعنی ان کا تعلق سیار یا نصب العین سے تھا۔ اخلاقیات

کی اکثر کتابیں اس نظری بحث سے آگے نہیں جاتیں۔ اور سیار کے متعلق ہم نے جو نظریہ اختیار کیا ہے، اگر اس کے سوا کوئی دوسرا نظریہ اختیار کرتے، تو ہمارا مقصد بھی بس نظری ہی بحث پر ختم ہو جاتا۔ مثلاً اگر ہم وجدانیت کے نظریہ کو اختیار

کرتے۔ تو اخلاقیات عملی کی بحث مشکل ہی سے پیدا ہو سکتی تھی۔ اسی طرح اگر اہم افادیت کے نظریہ کو اختیار کرتے، تو اسکو صرف مختلف جزئیات پر چسپاں کر کے ضرورت پڑتی جو کتاب ہی وشوار کام کیوں نہ ہو، تاہم افادیت کا اصل کلی اصول استدریث تھا، کہ اس کے استعمال یعنی جزئیات پر چسپان کرنے، کی بحث سے ہم بآسانی قطع نظر کر سکتے تھے۔ لیکن جو شخص ارتقا ئیت کو اختیار کرتا ہے، وہ اگر منصب السین کی روشنی میں واقعات ارتقا کی عملی توجیہ نہیں کرتا، تو یقیناً ایک بے معنی بات ہوگی۔ اسی لئے مصنفین ارتقا ئیہ کے اس بحث کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ مثلاً ارسطو کو نو، کہ اسنے اپنی کتاب ”اخلاقیات“ میں نامی جامیت کے ساتھ شہریوں کی عملی زندگی کا نقشہ کھینچا ہے۔ اور پھر اپنی کتاب ”سیاسیات“ میں حکومت و تعلیم کے مباحث سے اس موضوع کے تمام گوشوں کی ہے۔ یہی حال ہیگل کا ہے، جس کی اخلاقیات میں اصلی تصنیف ”فلسفہ صواب“ تمام تر اخلاق کی عملی ہی زندگی سے متعلق ہے۔

اخلاقیات کے عملی پہلو کی بحث میں، دو غلط فہمیوں سے خبردار رہنا چاہئے، جنکی توفیح کو اوپر کافی حد تک ہونچکی ہے، تاہم ایک دفعہ ان کا اور اعادہ بہتر ہوگا۔

(۱) یہ خیال ایک لمحہ کے لئے بھی ذہن میں نہ آنا چاہئے، کہ کوئی ایسی کمیاب ہمارے پاس ہے، جس کے نور سے اخلاق کے عملی عناصر اس کے کلی اصول سے متبطل کر لئے جاتے ہیں۔ کیونکہ اگر حیات اخلاق کی توجیہ کے ساتھ اس کا اختراع بھی علم اخلاقیات کا کام ہوتا، تو یہ نہایت ہی کٹھن مرحلہ ہو جاتا۔ لیکن خوش قسمتی سے اخلاق ان دنیا میں کتب اخلاق کی تصنیف سے پہلے موجود تھے، اور آج بھی جبکہ اس علم پر صد ہا کتابیں لکھی جا چکی ہیں، خدا اس بد بخت کی حالت پر رحم کرے، جو عمل اخلاق کے لئے ان کتابوں کا محتاج ہو۔ عملی اخلاق کو صرف اخلاق زندگی بسر کرنے ہی سے ہم سیکھ سکتے ہیں، اس کے علاوہ کوئی اور طریقہ نہیں ہے۔ پہلے اخلاقی زندگی وجود میں آتی ہے، تب علم اخلاقیات پیدا ہوتا، اور اس زندگی کی توجیہ کرتا ہے۔ البتہ اس میں شبہ نہیں کہ اخلاقیات توجیہ کے ساتھ تنقید کا بھی کام کرتا ہے، اور (ایک تنقید کردہ کتاب کی طرح، حیات اخلاق بھی تنقید و تنقید کے بعد وہ نہیں باقی رہ جاتی، جو پہلے تھی۔ تاہم اس وہم کو قطعاً ذہن سے دور رکھنا چاہئے، کہ ذیل کے ابواب میں کوئی انوکھی اخلاقی زندگی پیش کی جائیگی۔ علم طب کی

کتاب بھی بلکہ یہ نہیں کہلاتی ہے کہ ناک کے بجائے کان سے سانس لینا چاہیئے۔ پہلے ہم سانس لینا سیکھ لیتے ہیں، پھر عضویات یا طبی تحقیقات کی باری آتی ہے، اسی طرح پہلے ہم اخلاقی زندگی سیکھتے ہیں، پھر علم اخلاقیات کی بنیاد پڑتی ہے۔ اور چیثیت مجموعی ہماری اخلاقی زندگی اور عمل نفس اخلاقیات و عضویات کے مطالعہ و تحقیق کے بعد بھی اسی حال پر قائم رہتا ہے جس پر پہلے تھا۔ یہ چیزیں بلکہ کتابوں سے نہیں، بلکہ عمل و تجربہ سے حاصل ہوتی ہیں۔ اگر یہ مشکل صحیح ہے، کہ ”چالینر برس کی عمر میں آدمی یا طبیب ہوتا ہے یا محقق“ تو یہ بھی قطعاً صحیح ہے، کہ اس سے بھی کم عمر میں وہ یا تو اخلاق داں ہوتا ہے، یا محض ابلہ۔ حیات اخلاق کی فطری تحلیل انسان کو صرف آنا سکھایا جاسکتی ہے کہ جس چیز کو وہ پہلے سے کرتا چلا آتا ہے، اُس کو اب فراز زیادہ احتیاط و خبرداری سے کر لگتا۔ (۲) دوسری طرف اس غلط فہمی سے بھی ہوشیار رہنا چاہئے، کہ حیات اخلاق کی بحث محض اجتماعیات کے نقطہ نظر پر مبنی ہے۔ اس لئے کہ اجتماعیات کے متعلم کے لئے بد اخلاقی کی زندگی بھی اتنی ہی دلچسپ ہوتی ہے، بلکہ بقول سٹینل کے اُس سے زیادہ) جتنی کہ اخلاقی زندگی، اور واقعات مثزل کے ساتھ اُس کو اسی قدر شغف ہوتا ہے، جس قدر کہ واقعات ترقی کے ساتھ۔ بخلاف اس کے ہم یعنی اخلاقیات، زندگی کو صرف زندگی کے نصب العین کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ ہم کو اس سے نجات نہیں، کہ زندگی کیسی ہے، بلکہ اس سے، کہ کیسی ہونی چاہئے۔ اسی لئے ہماری راہ قدرہ جداگانہ ہے۔ ہمارا مقصود، حیات اخلاق کے وہ بایجنی مسائل تباہ نہیں ہوتا، جنہ اس کو گذرنا پڑا ہے، بلکہ اس کے سب سے زیادہ قیمتی پہلوؤں کی توجہ پر توجہ۔ اخلاقی زندگی پر جامع و مفصل بحث کی صحت میں تو شاید ہم ہیکل والی ترتیب اختیار کرتے، لیکن اس کتاب میں چونکہ صرف اجالی بحث کا موقع ہے، اسلئے کسی منظم ترتیب کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

بہر کیف ان ابتدائی تیہرات کے بعد اب ہم عملی حیات اخلاق کے اصل مباحث میں داخل ہوتے ہیں۔

لہ دیکھو، ”اخلاقیات“ جلد سوم نمبر ۱۔ علی ہذا عضویات اور نفسیات میں بھی نفس اور جسم کی غیر معمولی حالتیں بر نسبت معمولی حالتوں کے اکثر زیادہ علم افزا ہوتی ہیں۔

نصب العین جم جموں کے ساتھ تعلق ہی ہے۔ وابستہ ہے، خاص انفرادی حیثیت۔ میں اسکا تحقق نہیں ہو سکتا۔

۲۔ جماعت ایک وحدت ہے۔

جماعت جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا، ایک طرح کی عضو وحدت ہے اس کے اجزاء ایک دوسرے کے اسی طرح محتاج ہیں جس طرح حیوانی جسم کے اعضا باہم ایک دوسرے کے محتاج ہوتے ہیں۔ اور اصلی حیات کا وجود کسی ایک عضو پر نہیں بلکہ مجموعہ اعضا پر مبنی ہوتا ہے۔ ہر ایک کے نصب العین کا اتمام دوسروں کی اعانت اور کل کی تکمیل اجزاء کی باہمی معاونت پر موقوف ہوتی ہے۔ جسکی تفصیل آگے آتی ہے۔

۳۔ انسانیت اور اخوانیت۔

یہاں تک حیات اخلاقی کے جو معنی بیان کیے گئے ہیں، اب اُس میں ذرا ترمیم کی ضرورت ہے۔ ہم نے اخلاق کی بڑی غایت تحقق ذات (یا تکمیل نفس) م کو قرار دیا تھا۔ لیکن جب

فرد، وحدت اجتماعی کا ایک جز ٹھہرتا ہے، تو اس کی برترین غایت میں محض اپنی ہی زندگی کی تکمیل نہیں، بلکہ اُس جماعت کی بھی تکمیل داخل ہوگی، جس سے وہ وابستہ ہے۔ گو بڑی حد تک تو ان دونوں غایتوں میں توافقی و تطابق پایا جاتا ہے، تاہم، کم از کم بظاہر ایک حد تک دونوں میں تضاد و تقادم کا بھی امکان ہے۔ اسی لئے اپنے ذاتی مقاصد کی طلب کا نام انسانیت، اور دوسروں کے مقاصد کی طلب کا نام اخوانیت ہے۔ ان دونوں کے باہمی تعلق کی صحیح تحدید نہایت اہم ہے۔

۴۔ اسپنسر کی تطبیق ہربرٹ اسپنسر نے اس موضوع پر کافی توجہ دی ہے، اور انسانیت و اخوانیت دونوں میں توافقی و تطبیق کی کوشش کی ہے۔

اس نے دکھلایا ہے، کہ ان دونوں میں سے کسی میں بھی اگر اخراط پسندی سے کام لیا جائے، تو خود اُسی کی بربادی لازم آتی ہے۔ اگر ہر شخص صرف اپنے ہی اغراض کا

۱۔ دیکھو آگے فصل ۲ اور ۱۳۔ یہ فصل میں تمہید ری تھی۔

۲۔ ”معیاری اخلاقیات“ باب ۱۱ اور ۱۲۔ اسپنسر کی (Science of Ethics) ”معیاری اخلاقیات“ باب ”دیوی کی“ خاکہ اخلاقیات“ صفحہ ۱ اور ۲ کی ”عناصر اخلاقیات“ ۱۶۴-۵۔

طالب ہو تو کسی فرد کی بھی غرض نہ ماحس ہوگی، اس لئے کہ ہم آدمی اکثر عادات میں دوسروں کی مدد کا محتاج ہوتا ہے۔ وہ سری طرف اگر شہ نفس اپنی ذات کو تمامہ صرف دوسروں کی پہلائی کے لئے وقف کرے، تو یہ خود انہی کے لئے مضرت بن جائے گا۔ اسلئے اگر یہ آدمی خود اپنی خبر گیری سے بے پروائی برتے تو وہ دوسروں کی اعانت کی جوابدہیت رکھتا ہے اسکو نقصان پہنچا۔ اس بحث کو استفسار نے نہایت خوبصورت طریقہ سے لکھا ہے، اور بالآخر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ ہمارا مقصد نہ ماحس انانیت ہونا چاہئے۔ اور نہ ماحس انانیت، بلکہ ان دونوں کی تطبیق و توفیق۔ نیز استفسار کا خیال ہے کہ جس قدر جماعت رسو سائی، اپنی تکمیل کو پہنچتی جاتی ہے، اسی قدر انانیت، انو انیت دونوں میں غنیمت پیدا ہوتی جاتی ہے۔

۵۔ تکمیل نفس بذریعہ ایثار نفس۔

لیکن ان اخلاقیات انانیت اور انو انیت میں اس سے بھی کم منافات و تباہی ہے۔ جتنا اگر استفسار نظر آتا ہے۔ اسلئے کہ نفس کی حقیقی تکمیل صرف ماحسہ انانیت ہی کی تکمیل سے ممکن ہے۔ ہم اپنی تکمیل اپنی قربانی ہی سے کر سکتے ہیں۔ اور اس طریقہ سے جس تک ہم کو اپنی ذات کا تحقق ہوتا جاتا ہے، اسی حد تک ہم کلی نقطہ نظر سے قریب جوتے جاتے ہیں، یعنی وہ نقطہ نظر جس سے ہماری نگاہ میں اپنی شخصی پہلائی کسی دوسرے کی پہلائی سے زیادہ اہم نہیں رہ جاتی۔ اس میں شک نہیں کہ اپنی انفرادی ترقی کا خیال، دوسروں کی ترقی کے مقابلہ میں ہمارے لئے ہمیشہ لازمی ہے۔ کیونکہ ہم اپنی ذاتی ضرورتوں کو ہماری خود ہی خوب سمجھتا اور اپنی ذات کی ترقی و تکمیل کے وسائل خود ہی جانتا ہے۔ لیکن جب اپنی ذات کی فلاح اندیشی کل اور جماعت کی فلاح اندیشی کے نقطہ نظر پر مبنی ہو تو اسکو صحیح معنی میں انانیت نہیں کہا جاسکتا۔ بلاشبہ یہ جز کی تکمیل ہے، لیکن کل کے لئے جیسے ذاتی خواہشوں کو اجتماعی منافع کے لئے قربان کر دیا جاتا ہے، اور ذاتی ترقی کا اہم مقصد اجتماعی ترقی ہوتی ہے۔ جب یہ صورت ہو جائے، تو پھر انانیت و انو انیت میں کوئی تضاد نہیں۔ جتنا کہ ہم اس صورت میں ہم نہ صرف اپنی پہلائی چاہتے ہیں، نہ دوسروں کی

بلکہ دونوں کی، اور یہ سمجھ کر کہ دونوں ایک ہی کل کے جز ہیں۔ لہذا اس نقطہ نظر کی بنیاد پر غایت الغایات کو تحقق ذات کے بجائے "عالم عقلی" کے تحقق سے تعبیر کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

۴۔ اخلاقیات
بحیثیت سیاسیات
کے ایک جز کے

غرض انسان بقول ارسطو کے، "ایک سیاسی حیوان" ہے۔ اور اخلاقیات پر جب تک اسکو سیاسیات، یعنی علم جماعت و سوسائٹی، کا ایک جز نہ قرار دیا جائے، تشفی بخش طور سے بحث نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جتنے فرائض و محاسن اخلاق ہیں، وہ ہر قدم پر

ہمارے ایک دوسرے کے ساتھ باہمی روابط پر موقوف ہیں۔ یہ حقیقت بعض قدیم حکماء یونان نے جس وضاحت کے ساتھ سمجھی تھی، دور حاضر کے اکثر حکما کی نظر وہاں تک نہیں پہنچی ہے۔ اس لئے کہ موجودہ زمانہ میں انفرادی آزادی اور شخصی حریت کی جانب لوگوں کا رجحان زیادہ ہے۔ جسکی ایک وجہ عیسائیت کا اثر ہے۔ لہذا یہاں فلاطون اور ارسطو کے خیال متعلق اخلاقیات پر ایک سرسری نگاہ ڈال لینا بہتر ہوگا۔

۵۔ فلاطون کا خیال

اجتماعی پہلو سے حیات انسانی کے مطالعہ کو اس قدر ضروری جانتا تھا، کہ انفرادی محاسن اخلاق کے میراث کے تحقق کے بجائے، پہلے اس نے اچھی حکومت کے میراث معلوم کرنے کی کوشش کی۔ ان کو معلوم کر چکنے کے بعد اب اس کے نزدیک اچھے آدمی کے میراث کا استنباط نہایت ہی آسان تھا۔ یہی وجہ ہے، کہ اخلاقیات فلاطون کی سب سے بڑی تصنیف، اسکی کتاب "جمہوریت" ہے، جس میں اسنے ایک نصب العین حکومت کا خاکہ کھینچا ہے۔ یونانیوں کی عام رائج تقسیم کی رو سے اس حکومت کے وجود کے لئے فلاطون کے نزدیک چار بڑے فضائل کا پایا جانا ضروری تھا، حکمت، شجاعت، عفت، اور عدالت، حکومت کے لئے ان فضائل

۱۔ "سیاسیات ارسطو" ۲، ۱، ۹۔

۲۔ اس کے علاوہ ہمارے وسیع بین الاقوامی علاقے نے اسکو ناممکن بنا دیا ہے، کہ کسی ایک نظام اجتماعی کو نیاات خود کوئی مکمل وحدت قرار دیا جاسکے۔

کی جواہریت ہے، اسی سے وہ انفرادی زندگی میں ان کی اہمیت کا نتیجہ نکالتا تھا۔

۸۔ ارسطو کا خیال۔ انسان کے مدنی الطبع ہونے کا اذعان ارسطو کو فلاطون سے

کم نہ تھا۔ اُس نے اخلاقیات پر جو بلند پایہ کتاب (جس سے

بڑا مکر شاید آج تک اس موضوع پر کوئی اور کتاب نہیں لکھی گئی ہے) لکھی ہے، اُسکی

ابتدائی اس سے جوتی ہے کہ اخلاقیات، سیاسیات کا ایک جز ہے۔ اور اس کتاب

کا بڑا حصہ انہی فضائل کی تحقیق سے ملو ہے، جو کسی حکومت کے اچھے شہریوں کیلئے

درکار ہیں اور جنکو وہ یونان خصوصاً ایتھینا میں موجود پاتا تھا۔ بے شک وہ اس کا قابل

تھا کہ ایک ایسی زندگی بھی بنے جس کو وہ فکری یا نظری زندگی سے تعبیر کرتا تھا (اور جسکو

ہم علامتہ ویکمانڈنگ کہہ سکتے ہیں) جو سیاسی زندگی سے اعلیٰ افیغ ہے، لیکن ساتھ ہی وہ

سمجھتا تھا کہ اس اعلیٰ زندگی کی عمارت بھی شہر ہی ہی فضیلت پر مبنی ہونی چاہیے۔

۹۔ جمہور وطنی۔ لہذا معاموں ہوا، کہ یونانیوں کا بہترین علم اخلاقیات، ایک ایسی

حکومت کے تخیل پر مبنی تھا، جس کے اندر ہر فرد کو اپنی زندگی

کی تکمیل کرنی چاہئے۔ اور یہ اقبہ کا مسلک صرف اُس وقت وجود میں آیا جبکہ یونانی

حکومت کے بہترین ایام گذر رہے تھے، اور ان کی ہر چیز رومیوں کے پاؤں تلے

لے غارت گرنے لگی تھی، فلسفہ اخلاق کی مزید تعمیل کے لئے جوگ کی "تاریخ اخلاقیات" دیکھو۔ فلاطون

کی "سیمیپلٹ" (جمہوریت) اس قدر عجیب اور اچھا کتاب ہے، کہ ہر طالب علم کو اس کے پڑھنے

کے لئے کوئی نہ کوئی ذمت قطن لگانی چاہیے۔ انگریزی میں اسکا ترجمہ جیوٹ اور ویلوس دو گلیات

دونوں نے خوب کیا ہے۔ ایک ساتھ ڈاکٹر بینکس کی "Companion to plato's Republic"

دیکھو۔ جمہوریت، فلاطون، بھی ضرور سمجھنی کرنی چاہئے۔

تھیسو سپیغ مفہوم میں یونانی سیاست کی صانع کو استعمال کرتے تھے۔ اور میں کو تو یہ تحریر حکم ہو موجودہ مادی

یکہ، سیکھیں کہ اخلاقیات فلسفہ اجتماعی کا ایک جز ہے، اس میں نے اپنی کتاب Introduction

to Social Philosophy، مقصد فلسفہ اجتماعی میں مندرجہ کی ہے اخلاقیات اور سیاسیات

میں باہم جو ملا ہے، اس کیلئے ہجوگ کی "تاریخ اخلاقیات" کتاب باب کا دیکھنا مفید ہوگا نیز میوٹ کے عکاس

اخلاقیات، کتاب باب۔

۱۰۔ دیکھو ہجوگ کی "تاریخ اخلاقیات" دیکھو۔

کیلی جا رہی تھی۔ رواقیت کی رو سے نیکو کار انسان جسکو اس کے خالصین "حکیم" کے لقب سے تعبیر کرتے تھے، کسی خاص رشتہ اجتماعی کا پابند نہیں ہوتا، بلکہ خود اپنی مستقل و آزاد زندگی رکھتا ہے۔ لیکن یا اس بہرہ رواقیہ اس بات کو تسلیم کرتے تھے، کہ اچھا آدمی شہری ہوتا ہے، البتہ اس کو کسی خاص جماعت و سر زمین کا نہیں، بلکہ سارے جہاں کا شہری ہونا چاہیئے۔ اس وسیع نے اجتماعی روابط کو اس درجہ مبہم بنا دیا تھا، کہ ان کا وجود عدم کے برابر نظر آتا تھا۔ بلاشبہ رواقیہ کی اکثر تعلیمات نہایت ہی بلند و اعلیٰ تھیں، لیکن ان میں متعین اجتماعی روابط کی ایسی کمی تھی، جس نے ان کو ثقہ بیابانے مٹی اور خراج از انسانیت بنا دیا ہے۔ جس کی بدولت یہ تعلیمات زیادہ تر انفرادی آزادی کے قریب اور عقالیوں کا مجموعہ نظر آتی ہیں۔

۱۔ مسیحی اخلاق۔ مسیحیت نے ایک حد تک وہی راہ اختیار کی ہے، جو رواقیت کی ہے۔ یعنی اس کی بنیاد بھی بلا قید ملک و ملت سارے عالم

کی محبت یا ہمہ وطنی پر ہے، اور یہ بھی افراد کی مستقل بالذات و مستغنی عن الاجتماعیات کی قائل نظر آتی ہے۔ ہر شخص کو خود ہی "اپنی نجات کی راہ نکالنا چاہئے" اور زندگی کے اعلیٰ نصب العین کے حصول کے لئے ماں، باپ، عزیز و احباب تک کو چھوڑ دینا چاہئے۔ مسیحیت نے تشبہ باللہ کو بھی زندگی کے نصب العین کی حیثیت میں پیش کیا ہے۔ تاہم یہ مسیحی تعلیم کا صرف ایک رخ ہے۔ ورنہ دوسری طرف یہ اس امر پر زور دیتے ہیں کسی سے پیچھے نہیں تھی، کہ "بنی آدم اعضاء یکدیگر زندہ" اور کمال رسی کے لئے خدا اور بندہ دونوں کے ساتھ اتصال و اتحاد ضروری ہے۔ لیکن مسیحیت کو اپنے زمانہ میں چونکہ ایک بالکل مخالف حالات کی دنیا سے مقابلہ کرنا تھا

۱۔ دیکھو کیرک کی کتاب "دبیل" ص ۲۰۰۔ ۲۔ زر کی کتاب "رواقیہ لذت و اسرتبائیہ" ص ۱۵-۱۶ اور ویس کی کتاب "اینگور نیزم لذتیت" باب اول۔
۳۔ "تاریخ اخلاقیات" مصنف سبوتک ص ۱۱۷۔

تھے مسیحیت نے انسان من حیث الانسان کے شرف پر رواقیت سے بھی زیادہ زور دیا ہے۔ رواقیت صرف "حکیم" یا فلسفی کے شرف کی قائل تھی لیکن مسیحیت کو امن "عوام اور گناہ گاروں" تک وسیع تھا۔

باب

اس کے لئے کہ ایک علم برائے کائنات میں محبوبیت پر ہی تہہ بالا اور دریاں بہا کر رہا ہے۔
 اس کے ایک ہر ایک صفت دنیا فانی کیا اور اس میں جماعتی رشتہ سامنے کئے گئے اور سب
 چیزیں سب سے زیادہ عبادت پر مبنی ہیں۔ فاضل یک نگر یہ ہے کہ اس میں اسی نظام احسن
 پر مبنی ہے کہ اس میں انسان کا حق ادا ہونا ضروری ہے۔ ہر حیات انسانی کی
 تکمیل کے خیال کو تصور کیا گیا ہے اور یہی ہے کہ وہ فاضل سے جوت ہونی چاہیے۔
 ۱۱۔ عالم اجتماعی | اس شخص میں جو کسب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ اس سماجی
 نظام نظر کہ ان مذکورہ بالا عوامل سے کیا تعلق ہے۔ جن میں انسان کا دائرہ عمل بہت بڑا
 ہے۔ جو دواؤں کے باقی ہر آدمی کی زندگی پر ایک مہر ہونا شروع ہوتی ہے۔
 اس کے اخلاق و تہذیب ایک مرتبہ نظم و نسق کے درہ اتع ہوتے ہیں۔ اسی
 شہادہ نظام کا نام جو کس سماج کا مطمح نظر ہوتا ہے، ہم اور وہ عالم قرار دے چکے
 ہیں، جس میں وہ زندگی بسر کرتا ہے۔ اور یہ عالم ہمیشہ اجتماعی ہوتا ہے۔ آزاد وہ
 آزاد رہا اور دشمنی سے دشمنی آدمی بھی اپنے اجتماعی ماحول کے اثر سے ہوتا ہے۔
 وغیرہ مقرر ہیں۔ وہ سب جس جامعہ میں پیدا ہوئے ہیں وہ رہتا ہے۔ اس کے اخلاقی نقطہ
 نظر سے کہہ سکتے ہیں کہ وہ سماج پر مبنی ہے۔ یہی اخلاقی آب و ہوا جس میں کوئی شخص زندگی
 گزارتا ہے، اس کی نوعیت کا اصلی نام ہوتی ہے۔ یہی کہہ کر اس صورت کے کہ آدمی
 کے دماغ میں کوئی غلط فہم ہو جائے، وہ اپنی ذات نہیں بلکہ کسی جماعت کا
 جز سمجھنا ہے۔ یہ ایک ایسی اشیاء حقیقت ہے کہ اس میں جیسے مصنف تک نے جو
 انسانی صفت سے بہت۔ انفرادیت کا قائل ہے، اس پر زور دیا ہے کہ وہ کہتا ہے کہ
 انسانیت اس قدر عمومی و لازمی اور اعتیادی ہے کہ بعض غیر معمولی حالات یا
 تجویز کو سنش کے سوا انسان اپنی ذات کا باہر سے ایک نظر الگ نہیں

۱۲۔ قابل ہرگز کوئی خاص نہ ہو + دوسری صورت میں عامیت ہے۔
 ۱۳۔ قابل ہرگز کوئی خاص نہ ہو + اس کے لئے کہ ایک حد تک اعتبار کیا ہے، اس کا مقصد ہے کہ وہ
 وہ کوئی خاص نہ ہو، بلکہ ہرگز کوئی خاص نہ ہو کہ یہ اس کو اپنے طے سے تعلق اپنے کو
 کوئی قابل ہرگز کوئی خاص نہ ہو۔

نہیں کر سکتا۔ اور بقدر نوع انسان و حیثیت عہد کی آزادی سے دور ہوتی جاتی ہے، اسی قدر زیادہ یہ شیرازہ مضبوط و مستحکم ہوتا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی ماحول کی جو چیز کسی حالت اجتماعی کیلئے لازمی ہوتی ہے، وہ روز بروز کم ہوتی جاتی ہے، مشترک زبان، مشترک قانون، مشترک مذہب اور مشترک مقاصد کے رشتہ سے باہم پیوستہ دیکھتے ہیں، تو ایک وسیع معنی کے لحاظ سے کہہ سکتے ہیں کہ اس کے سارے افراد ایک ہی عالم میں زندگی گزار رہے ہیں۔ بے شک ان میں انفرادی و شخصی امتیازات قائم رہتے ہیں، بعض لوگ ان مشترک رشتوں سے کم وابستہ ہوتے ہیں اور بعض زیادہ، بلکہ ہر سال اور ہر دن ان میں سے ہر ایک کے عالم میں کافی تغیر واقع ہوتا رہتا ہے۔ تاہم اپنے زمانہ اور مقام کے جو اخلاقی رسوم و عوائد ہوتے ہیں، وہ ان شخصی امتیازات پر غالب ہی رہتے ہیں، اور انفرادی مشغلہ و مقاصد حیات کی تعمیر و تعین پر نہایت قوی اثر رکھتے ہیں۔ دوسروں کو سمجھنے اور اپنے کو سمجھانے کی ضرورت، روزمرہ کے کاموں میں ایک کو دوسرے کی احتیاج، یہ چیزیں سبائے خود ہی کسی جماعت کے افراد میں ایک مابینت پیدا کر دینے کے لئے کافی ہیں۔ اور جب ہم اس پر توارث اور تعلیم و تربیت کے اثرات کا اضافہ کر دیکھتے ہیں، تو اس کی قوت بیحد بڑھ جاتی ہے۔

۱۲۔ جماعت ایک ان مباحث سے ہم کو کسی حد تک اس خیال کے سمجھنے میں خصوصی وجود ہے مدلل سکتی ہے جو زمانہ حال کے مختلف مصنفین میں پھیلا ہوا ہے، کہ جماعت جیسا کہ اوپر بیان بھی ہو چکا ہے،

ایک خصوصی وحدت ہے۔ وسیع معنی میں اس کا مفہوم یہ ہے، کہ جس طرح کسی جاندار جسم کے تمام اعضا میں ایک مشترک حیات کام کرتی ہے، اسی طرح کی ایک مشترک حیات یا وحدت، انسانی جماعت کے مختلف اعضا (افراد) میں بھی پائی جاتی ہے۔ بعض لوگوں نے اس خیال کو منشیل کے پیرایہ میں پیش کیا ہے، یعنی انسانی جماعت اور حیوانی یا نباتی اجسام کی ساخت میں وجود مائلمت دکھانے کی

کوشش کی گئی۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی تعلیمات بہت دور تاثرات بنیست نہیں ہیں۔
 یہ سچ ہوتی ہیں، لیکن بحیثیت تعلیم ان سے بعیدیت و حقیقت رہی۔ کہ بجائے بہت
 دنیائی کا ثبوت زیادہ ملتا ہے۔ بہر حال اس بحث کا اعلیٰ مدیا ہی معلوم ہوتا ہے۔
 کہ انسانی شخصیت کوئی مستقل بذات نہیں ہیں۔ بلکہ دوسری شخصیتوں کے ساتھ کچھ
 روابط قائم کئے بغیر اس کا تصور تک ناممکن ہے۔ انسان کی اخلاقی زندگی کا دار و مدار
 انہی روابط پر ہے۔ اس سے الگ کر لینے کے بعد یہ فتنہ ہو جاتی ہے۔ بالکل سطح
 جس طرح کہ اگر کسی عضو کو جسم سے کاٹ دے تو وہ مردہ ہو جاتا ہے۔ آدمی کی زندگی جس
 نصب العین اور اخلاقی رسوم و عادات پر مشتمل ہو جاتی ہے وہی اس کی انسانی زندگی
 کا نام و تراب و رنگ ہوتے ہیں۔ لہذا احیاء اخلاق سے بحث کرتے ہوئے، محض
 کسی شخص کی انفرادی زندگی ہی کا نہیں، بلکہ اس وحدت اجتماعی کا تذکرہ رکھنا بھی اہم و
 ضروری ہے، جس میں یہ زندگی سر ہوتی ہے۔ یہی بات کہ اس وحدت اجتماعی
 کے باوجود وہی ہر فرد اپنی ایک ذاتی زندگی رکھتا ہے، تو اس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔

اسے جیسا کہ علامہ برٹ، پرنسٹن (پرنسٹن) نے "انٹرنیشنلیٹ" (پر سائنس و سوشالوجی) میں کیا ہے،
 دیکھو جلد اول باب دوم۔ ریلیٹیو اسٹیشن نے "دیکھو حکمت اخلاق، قیہ، فلسفہ" "وحدت اجتماعی"
 کے بجائے "نسب اجتماعی" کی تعبیر کو زیادہ قابل ترجیح سمجھتا ہے۔ اس لئے کہ اجتماعی وحدت، حیوانات
 کی خصوصی وحدت کی طرح کوئی ایسی قائم و ثابت شے نہیں ہے، جو افراد کو اس طرح باہم وابستہ کرتی ہو
 جس طرح کہ حیوان کے خلیفہ اخلاقیات دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں۔

اس جماعت کی عصری معریت پر بحث کے لئے دیکھو بریلی کی "اصول اخلاقیات"
 "فلسفہ سیاسیہ" (Philosophy of Politics)

اب وہ - اور یہ کہ "اصول اخلاقیات" "فلسفہ سیاسیہ" - میرا
 اس بحث کے متعلق مودنی خیال ہے، وہ میں نے اپنی کتاب "مقدمہ فلسفہ اجتماعی" میں
 بیان کیا ہے، باب ۱، باقی اس کتاب کے چار حصے والے طلبہ امید ہے، کہ ذیل کے بعض ابواب
 پر پکے کے بعد ان خیال کو بہتر طریقہ سے سمجھ سکیں گے۔

۱۳۔ عالم اجتماعی
کیوں مخرج ہے؟

یہاں قدرۃ سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اجتماعی عالم کو شعور انفرادی
کے عالم پر کیوں ترجیح دینی چاہیے؟ جس نقطہ نظر تک (اس
کتاب میں بحث و تحقیق سے۔ م۔ م) ہم پہنچ چکے ہیں، اس کی بنا پر

اس سوال کا کہنا ہوا جواب یہ ہے کہ نفس انفرادی بذات خود نامکمل ہے، اور اپنی تکمیل
کے لئے اپنے سے وسیع تر کُل یا عالم کا محتاج ہے۔ اس میں شک نہیں، کہ جماعت انسانی
سے مانق و ماوراء بھی اس قسم کے وسیع تر عالم کے پائے جانے کا تخیل ممکن ہے،
اور اگر ہمارا کام کسی جدید اخلاق کی ایجاد ہوتا، تو ہم اس اجتماع انسانی سے مادرا عالم کی
جستجو بھی کرتے۔ لیکن اگر ہم ارتقا قیامت کے نقطہ نظر کو قبول کرتے ہیں، تو پھر یہ کو لازماً
صرف وہی راستہ اختیار کرنا پڑے گا، جس سے ارتقار اخلاق کی کوئی منزل واقعات
ہوتے دیکھی گئی ہے۔ اگر یہ سچ ہے کہ جماعت سے الگ افراد کا کوئی حقیقی وجود نہیں
ہے، اور ان کا نشو و نما تمام ترجاعت ہی کے اندر ہوتا ہے، تو پھر جس قدر
نصب العین نفس کا انقیاد ہم پر واجب ہے اُسی قدر جماعت کا انقیاد بھی واجب
ہوگا (اس لئے کہ اس صورت میں جماعت کے بنیہ نصب العین نفس کا تحقق، جو غایت
اخلاق ہے، ناممکن ہوگا۔ م) ہمارے ارتقا کی جو لازمی راہ ہے (یعنی رابطہ اجتماعی۔ م)،
اس سے الگ رہ کر ہم ہوا میں اپنی تکمیل کا مقصد نہیں پورا کر سکتے۔ اس مسئلہ کی مزید
بحث سے ہم حقیقت نفس، اور نفس کو جماعت اور پھر سارے عالم سے جو تعلق
ہے، اُس کے مابعد الطبیعیاتی مباحث میں جا پڑینگے۔ گو اخلاقی نصب العین کی کامل
تحقیق کے لئے ان مباحث میں پڑنا لازمی ہے، لیکن جو کتاب مابعد الطبیعیات کے
جہکڑوں کو چکانے کی نہیں مہی ہے، اُس کے دائرۂ بحث سے یہ مسائل یقیناً خارج
ہیں۔ البتہ اس کتاب کے آخری باب میں اس موضوع پر کچھ اور مزید اشارات کا موقع
میلے گا، لیکن وہ بس اشارات ہی ہوں گے۔ سر دست ہم کو صرف اسی تحقیق پر
تعاون کرنی چاہیے، کہ اخلاقی زندگی پر اثر کے لحاظ سے عالم اجتماعی کی کیا

اہمیت ہے۔
۱۴۔ ضمیر کا تعلق
وحدت اجتماعی سے

ضمیر کی تشکیل میں اجتماعی ماحول کو جو اہمیت حاصل ہے،
اُس کی طرف ہم حال کے متعدد مصنفین نے توجہ کی ہے۔

ہے، کیونکہ جن اصول کی عدم پابندی سے کسی فرد کو الم محسوس ہوتا ہے، وہ لازمی طور پر ایسے ہی اصول چوں گے جن کو وہ تسلیم کرتا ہے۔ نیز منہم اول بھی اس سے کلیتہً خارج نہیں اس لئے کہ اگر کسی فرد کو عقل کے اُن عمیق تراصول کا، جن پر اخلاق کا آخری حکم مبنی ہوتا ہے، واضح طور پر شعور نہ بھی ہو تاہم ان کی خلاف ورزی سے ایک بہیم سی تکلیف اُس کو ضرور ہوگی۔ مثلاً یہ یقین کرنا مشکل ہے کہ سنیت پال کو مذہب کی خاطر لوگوں کی تعذیب میں جو جوش تھا اُس پر باوجود "خدمت الہی" سمجھنے کے اُس کا ضمیر پوری طرح مطمئن تھا۔ چہرہ ہی اس میں غیبہ نہیں کہ علی العموم خلش ضمیر ایسے ہی فرض کی خلاف ورزی میں ہوتی ہے، جو آدمی کو واضح طور پر مسلم ہو۔

غرض معلوم یہ ہوا کہ آدمی اپنے فرض کے متعلق جن اصول کا قائل ہوتا ہے، وہ زیادہ تر اُس کے عالم اجتماعی پر مبنی ہوتے ہیں۔ لہذا اُس کا ضمیر بھی زیادہ تر اسی عالم پر مبنی

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۰۴)، کیونکہ پابندی اصول آدمی کی طبعی حالت ہے، جس کو لذت دالم و دنوں سے خالی ہونا چاہئے، بخلاف اس کے اصول شکنی موجب الم ہوتی ہے۔ البتہ پابندی فرائض سے جو ایک روحانی منو حاصل ہوتا ہے، وہ اپنے اندر ایک خاص لذت رکھتا ہے، لیکن کیا اس لذت کو لذتِ ضمیر کہنا درست ہوگا؟ میرے نزدیک کارلائل کا خیال اس بارہ میں بالکل بجا تھا کہ "یہ کہنا کہ ہمارا ضمیر صاف ہے۔ دینی ہم گناہ گار نہیں ہیں۔ ہم، نہایت ہی غلط محاورہ ہے اس لئے کہ اگر ہم نے گناہ نہیں کیا ہے، تو ہمارے پاس کوئی ضمیر بھی نہیں ہو سکتا،" دیکھو اس کا مضمون "خصائص"، بلاشبہ اگر ہم کوئی خلافِ عادت فرض انجام دیتے ہیں، تو اس سے ایک خاص قسم کی تشفی حاصل ہوتی ہے۔ اگر ایک شرابی جو ہفتے میں تین مرتبہ شراب پیتا تھا، صرف دو مرتبہ پئے، یا کوئی شخص کسی موقع پر جھوٹ کی قوی ترین ترغیبات کے باوجود سچے بل دے، تو اُس کو اپنے اس فعل پر خیال کرنے سے ایک لذت محسوس ہوتی ہے، لیکن اس احساس میں وہ آمد و بلہ تکلفی نہیں نظر آتی، جو اس لذت کے مقابل والے الم کے احساس میں پائی جاتی ہے، نہ اُسکی نوعیت خالص اخلاقی ہوتی ہے۔ بلکہ یہ زیادہ تر اس لذت کے مثال ہوتی ہے، جو کسی مشکل مسئلہ کے حل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ مجھے یہ خیال ہوتا ہے، کہ جہاں درد کرنے والے دانتوں کی تکلیف کے مقابل میں نہ درد کرنے والے دانتوں سے کوئی خاص لذت نہیں محسوس ہوتی، اسی طرح الم یا ذیتِ ضمیر کے مقابل میں لذتِ ضمیر بھی صحیح معنی میں کوئی شے نہیں ہے۔

ہونا چاہئے۔ وسیع منہم میں جس کا ماننا سکتا ہے، وہ کسی آدمی کا خیر اس نظام انسانی سے راستہ
 ہوتا ہے۔ اس کو وہ اپنے نزدیک سب سے بہتر جانتا ہے۔ بالمشبہ غیریہ کے مشابہ
 ایک اور ہی ایسا حساسی الم پایا جاتا ہے، جس کا تعلق ہر شے عالم سے ہوتا ہے۔ ہمیں
 آدمی رہتا ہے، چاہے اس کو وہ بہترین جان ہو یا نہ جان ہو۔ مثلا جو عت میں جو تہذیب
 اور رسم و رواج جاری ہوتا ہے، اس کی خلاف ورزی پر بھی آدمی کو تکلیف یا ذلت
 کا احساس ہوتا ہے، حتیٰ کہ اپنے کسی جسمی نقص یا بدخالی کے شعور تک پہنچ کر غور و فکر
 ہوتا ہے۔ گوہر کو اس بات کا علم بھی ہو کہ جس مادے سے یہ چیز بنی تعلق کسی میں ورنہ
 اہمیت نہیں رکھتا یا جو کسی نقص ہم میں پائے جاتے ہیں وہ اس میں جسکی اصلاح ہمارے
 ارادہ کی حد سے باہر ہے۔ اس قسم کے اس کو حقیقی ضمیر کہہ جائے ضمیر نامہ اساس
 کہ جاسکتا ہے۔ کیونکہ غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے، ایک کو نامیاں یا تو ایسی ہیں،
 جس کی ذمہ داری ہم پر نہیں عائد ہوتی، یا اخلاق کا خدا سے یہ چنداں اہم نہیں ہیں۔ تاہم اسکے
 شعور کے وقت تکلیف یا ذلت کا جو احساس طاری ہوتا ہے، وہ عقل ہی نہیں
 ضمیر سے متاثر ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ بعض اوقات یہ حقیقی ضمیر ہے، شعور ہی جاسکتا
 ہے۔ مثلاً یہ کہ کسی اصولی فرض کا، اگر نامہ رسم و رواج کی خلاف ورزی کو مذہب و کتبہ
 لے کر ہرگز کے بقای نفس کا تعلق بھی ہے، میں وہ نفس خود یا جو عت سے تعلق رکھتا ہے، اس کے
 آدمی کا انفرادی نفس نامہ واقف ہوتا ہے۔ کلیتہاً ویسا کہ اگر پر مشاعرہ ہو چکا ہے، کہ انسان کا
 ضمیر اس کے مقابل نفس کی آواز ہے، دیکھو، اگر کتاب دل آتی ہے، اور عقاب لکھ دیکھو، ہر کی حد میں حقیقت
 کے ذات پر آتی زبان کے جس لفظ کا ترجمہ ہے، وہ قریب بہ زیب ضمیر ہی کے ہم معنی ہوتا ہے۔ مقابلہ کے لئے
 دیکھو، اشعار کی، حکمت اخلاقیہ میں، وہ کہہ دے کہ "کینٹ کا فلسفہ انتقادی" ۱۷۵۰-۱۷۵۵
 سے بروہر میں، پڑھنے دو دیکھو، "عقائد" پر وہ ضمیر اس کی کن حد فلسفہ کا مذہبی رخ، اسکے ایک
 اقتباس سے اس کی بنیاد پر مشتمل دی ہے، کہ اگر تم کسی دوسرے کے موسیٰ ٹکٹ سے سو کرو، کوئی نظام
 خدا مستند کر، اور اس قسم کی چیزیں تماری عادت میں داس ہوں، تو تمہارے ضمیر کو درہم جیسا ہوگی
 لیکن اگر کسی خدا کے لفظ میں ورنہ کے سامنے تم سے غلطی ہو جائے، تو دن بہتر تم کو اس کی تکلیف
 وہ امت راستہ گی، "اعظمیٰ کی حکمت اخلاقیہ" (۱۷۵۰)، واپس پڑھو، اصول اخلاقیات
 (۱۷۵۰) میں بھی اس قریب کی مثالیں ہیں۔

ایسی حالت میں ہم جو راہ بھی اختیار کریں، ضمیر یا ضمیرِ سما عالمِ دو میں سے کسی ایک سے وہ چار ہونا ناگزیر ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور صورت یہ ہے، کہ ضمیر کا تعلق کبھی متروک عالم سے بھی ہوتا ہے۔ یعنی جب ہم ایک عالم کو چھوڑ کر دوسرے میں آجاتے ہیں، تو بھی ضمیر اکثر اس حدیثِ العہدِ عالم کے بجائے زیادہ تر پرانے ہی عالم سے وابستہ رہتا ہے۔ بقول پروفیسر میور ہلڈ کے، کہ "جذبہ و احساس انسان کی زندگی کا قدامت پرست عنصر ہے" یہ کسی عالم سے اپنے کو اُس وقت نہیں وابستہ ہونے دیتا، جب تک ہم اس سے پوری طرح مانوس نہ ہو جائیں اور پرانے عالم سے ہمارا رشتہ قطعی طور پر منقطع نہ ہو جائے۔ یہی وجہ ہے، کہ آدمی بار بار ایسا کام کرنے میں بھی ضمیر یا ضمیرِ سما محسوس کرتا ہے، جس کو اُس کی عقل قطعاً جائز بلکہ واجب قرار دے چکی ہے۔ اور دوسری طرف وہ بار بار اپنی اذیت محسوس کئے ایسے واجبات کی خلاف ورزی کر سکتا ہے، جس کا علم و انکشاف ابھی نیا ہے۔ لیکن علی العموم ضمیر کی اذیت و تکلیف ایسے ہی اصول کی خلاف ورزی کا نتیجہ ہوتی ہے، جن کو ہم سب سے برتر و ارفع تسلیم کر چکے ہیں۔ اور یہ علی العموم وہی اصول ہوتے ہیں، جو ہماری مانوس و معتاد زندگی کے

۱۰ "عناصر اخلاقیات" ص ۱۰۔ اس قول کا مقابلہ سترجیک کے اس قول سے (جس کو مس و جوتھ نے "اخلاقی نصب العین" د) The Moral Ideal ۲۳۳ میں نقل کیا ہے، کہ "ایک

نسل کے خیالات دوسری نسل کے جذبات بن جاتے ہیں"

۱۱ "عقل اور جذبہ کے تضاد کی ایک بہترین مثال، موجودہ زندگی میں وہ احساس ہے، جو ہمارے اندر پہلے پہل اتوار کے دن کسی مغل رقص کی شرکت یا کنٹری کی سیر سے پیدا ہوتا ہے اور جو ہم میں سے بعضوں کو یاد بھی ہو گا،" دیکھ میور ہلڈ کی "عناصر اخلاقیات" ص ۱۰

۱۲ کسی نئے اصول کو قبول کرنے کے بعد لوگ جو اُس سے اکثر پہر جاتے ہیں، اس کی وجہ بھی ایک حد تک یہی ہوتی ہے، کہ ضمیر پوری طرح اس کا ساتھ نہیں دیتا۔ یہاں یہ بات خیال رکھنے والی ہے، کہ تغیرِ عالم کی وجہ سے ضمیر اکثر وہ بھی باسکتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی، جو ش کے عالم میں، ایسی بیہ حمانہ حرکتیں کر سکتا ہے، جن سے اپنی طبعی حالت میں وہ تھرا جاتا۔ لیکن جس عالم میں یہ بے رحمی قبیح تھی اس سے ٹھکر چوٹا۔ ایک ایسے عالم میں چلا گیا ہے، جس میں قبیح ہونے کے بجائے تسخیم ہے اس لئے اس کا ضمیر وہ جاتا ہے۔

عالم اجتماعی کی طرف سے عائد ہوئے ہیں اس تمہید کے بعد اب اجتماعی اخلاقیات کی زیادہ مفصل بحث کا وقت آیا ہے۔ جس سے مراد اس نظام اخلاق کی بحث ہے، جس میں کسی فرد کی زندگی گذرتی ہے، نیز یہ کہ انفرادی زندگی کو اس نظام اخلاق سے کیا خلق ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ زیر تحریر کتاب میں اس موضوع کے لئے صرف ایک سرسری خاکہ کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ تاہم اخلاق کے مسئلہ فرائض و محاسن اور عوائد کی اخلاقیاتی اہمیت پر یہ چند اشارات بھی امید ہے کہ مفید ثابت ہونگے۔

باب دوم

شعائر اخلاق

۱۔ حکم اجتماعی۔ اوپر ہم کو ایک حد تک معلوم ہو چکا ہے، کہ ”چاہئے“ کے کیا معنی ہیں۔ یوں سمجھو کہ ہمارے نصب العین نفس کا یہ ایک

۱۔ ضمیر پر عام بحث کے لئے دیکھو پورٹر کی ”عناصر علم الاخلاق“ حصہ اول باب ۱۷، ڈی وی ل ”اخلاق اخلاقیات“ ۱۸۳-۱۸۶ اور رنیر پڈ کی ”عناصر اخلاقیات“ حصہ ۲۰ نیز ۲۳۵-۲۵۵۔
۲۔ افراد کی انتہائی خیر و نجات کی انتہائی خیر کا عین قرار دینے میں جو دشواریاں ہیں ان کو بریٹلی نے ”ظاہر و حقیقت“ باب ۲۵ میں، نہایت زور و اطرقت سے بیان کیا ہے، اور پروفیسر غلر نے اپنی مفید کتاب ”مسئلہ کس داو“ میں ان کو اور زیادہ پھیلا کر لکھا ہے، دیکھیں بریٹلی والی صفحہ ۱ اور زور نہیں تمام رہا ہے، ہمارے لئے کتاب ہذا کی گنجائش میں اس بحث کی مزید تفصیل نہیں ممکن ہے۔ لیکن میرے نزدیک ان دشواریوں کا اگر حصہ افراد کی انتہائی خیر کا غلط فہمی پر مبنی ہے۔ بلکہ کا ایک نہایت ہی عمدہ جواب وہ ہے، جو ہسٹنگ نے دیا ہے، ”اوجہ جمعیت امر سلطانا لیس“ اسٹالین سوسائٹی کا روداد میں شائع ہوا ہے (نوسیریزر جلد دوم) نیز دیکھو ”بین الاقوامی جریلد اخلاقیات“ (جولائی ۱۹۰۹ء) ”نصوت اجتماعی کے تخیل پر دسپ نکتہ بیفیانہ“، تم کو ڈاکٹر میک ”نگار سٹاک“ (دوسیاک بیسن) باب میں نیکی۔

قانون ہے، جو عقلی نفس پر عائد ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ نصب العین نفس، عقلی نفس ہے اور عقلی نفس کی تشکیل بلا جماعت کے انفرادی زندگی میں نہیں ہوتی، لہذا "چاہئے" کا قانون جو عام ہے پر بھی اسی طرح عائد ہوتا ہے، جس طرح کہ افراد پر۔ بقول ہربرٹ اسپنسر کے، کہ "مطابق نصب العین وہ انسان ہے، جو مطابق نصب العین جماعت میں پائی گیا ہو"۔ نصب العین پر جب ہم کوئی تنقید کرتے ہیں، تو اس کا تعلق صرف افراد سے نہیں، بلکہ ان احوال اجتماعی سے بھی ہوتا ہے، جن میں یہ افراد پائے جاتے ہیں۔ محض کسی فرد ہی کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ اس کو فلاں طریق عمل اختیار کرنا چاہیے۔ بلکہ جماعت کے بارے میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے، کہ اس کو فلاں نظام کا پابند ہونا چاہئے۔ جس طرح کوئی فرد جب اس راہ پر چلتا ہے، جس پر اس کو چلنا چاہئے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی روش درست ہے، وہ نیک کردار و بااخلاق آدمی ہے، اسی طرح جب کسی جماعت کی تعمیر و ساخت ایسی ہو جیسی کہ "ہونا چاہئے" تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا نظام درست ہے اور یہ ایک خوش نظم جماعت ہے۔ غرض افراد یا جماعت دونوں کی واقعی زندگی کا موازنہ ہم انفرادی یا اجتماعی زندگی کے عقلی نصب العین سے کرتے ہیں۔ ذیل میں اسی نصب العین سے اختصار کے ساتھ بحث کرنا ہے۔

۱۔ "مبانی اخلاقیات" باب ۱۶، فصل ۱۰۶۔

اسی سوال ہوتا ہے، کہ "چاہئے" آخر عائد کس پر ہوتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے، کہ جماعت پر ملے العموم اور اس کے ارباب سیاست کا رکن شہریوں پر ملے الخصوص۔

اس موضوع پر مکمل بحث اخلاقیات سے زیادہ سیاسیات یا فلسفۂ اجتماع سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن جہاں تک خاص اخلاقیات نقطہ نظر کا تعلق ہے، اس کی بحث یہاں ضروری ہے۔ بعض باتیں جو یہاں اہل علم کے ساتھ مذکور ہیں، ان کی تفصیل میں نے اپنی کتاب "مقدمۃ فلسفۂ اجتماعی" باب ۵ و ۶ میں کی ہے۔ انگریزی مصنفین اخلاقیات نے علی العموم اس باب کے مباحث پر زیادہ توجہ نہیں کی ہے۔ تاہم اسٹیفن کی "حکمرانہ سیاست" (دبائٹ) پر "مکمل علم اخلاقی" حصہ دوم، باب ۱۶، رکائی کی "فلسفۂ اخلاق" (مارل فلاسفی) اور کلاک مارکس کی "مقدمۃ اخلاقیات" کتاب دوم، حصہ دوم، باب ۱۶ کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ یہ مفصل بحث کے لئے باقی رہے۔ پائسن کی تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ باقی اصل یہ ہے کہ "ہیکل" کی فلسفۂ سوشل جبر کا حال میں انگریزی میں ترجمہ ہو گیا ہے، آج بھی اس موضوع پر بحث کیلئے بہترین نمونہ قرار دی جاسکتی ہے۔

۳۔ قانون اور رائے عامہ۔

سب سے پہلی بات یاد رکھنے والی یہ ہے، کہ جماعت کی عادتوں کا تنظیم ایک خاص حد تک صرف اکراہ و اجابار پر موقوف ہے۔ لوگ اکثر اس مقولہ کو پیش کیا کرتے ہیں کہ ”انسان پر جو کچھ گذرتی ہے،

اُس کے پیدا یا رفع کرنے میں سلاطین یا اُن کے قوانین کا کس قدر کم حصہ ہے؟ اور یہ ایک حد تک سچا بھی ہے، بشرطیکہ اس سے قوانین کے صرف فوری و براہ راست اثر کو مراد لیا جائے۔ جو قوم فطرۃً مطلق العنان و خود سر ہو، اس کے لئے قوانین بے اثر ہیں، اور جب کوئی قوم امن پسند یا عاقل ہو جاتی ہے، تو بھی قوانین اکثر بے کار ہو جاتے ہیں احوال حیات میں برابر تغیر و تبدل واقع ہوتا رہتا ہے جو قوانین ایک وقت میں مفید تھے، وہ تدریجاً مضرب فاعل بن گئے ہیں۔ اسی لئے زندگی کے بہت سے شعبوں میں سخت و قطعی ضوابط قائم کرنے کی جگہ لوگوں میں عمل و رائے کے خصائل حسنہ کو ترقی دینا زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ باوجود ان تمام باتوں کے پھر بھی قانون کے لئے ایک وسیع دائرہ باقی رہتا ہے۔ رائے عامہ کا نشو و نما نہایت ہی آہستگی کے ساتھ ہوتا ہے اور ہر زمانہ میں ایسے لوگوں کی کافی تعداد موجود رہتی ہے، جن پر بغیر قانونی دباؤ و زحمت سزا کے اس کا اثر نہیں پڑتا۔ البتہ بعض اوقات، جب اُس قسم کے قوانین سے جو منشا تھا وہ پورا ہو جاتا ہے، تو پھر اُن کی غسختی ہی مناسب ہوتی ہے۔ یہودیوں کے قانون کی نسبت یہ سبب ثابت پال نے کہا ہے، کہ وہ مسیح تک پہنچانے کے لئے صرف ایک ”رہنما“ استاد تھا۔ یعنی جب لوگوں نے اخلاقی نصب العین کے حقیقی معنی کو سمجھ لیا تو پھر قانون کے تنگ احکام کی حاجت نہیں رہ گئی، لیکن با این سبب حصول مقصد کے لئے بطور ایک تیاری کے اُن احکام کا قیام لازمی تھا۔ قریب قریب ہی حال تمام قوانین کا ہے۔ جب لوگ حقیقی آزادی کو پالیتے ہیں، تو یہ نہایت ہی تنگ اور بے معنی ہو جاتے ہیں، لیکن شروع میں ناروا آزادی کی روک تھام کے لئے ان کا وجود ضروری ہوتا ہے۔ جس چیز کو لوگ

لے اسٹیر نے اپنی شہورائیکن ایک طرفہ کتاب ”The man Versus State“ (انسان بمقابلہ حکومت) میں جو کچھ لکھا ہے، اس میں بھی عدالت کا عنصر نمایاں ہے۔ اسی بحث کے بعض پہلوؤں کی تشریح نسبتاً زیادہ احتیاط کے ساتھ Aspects of the Social Problem ” مرتبہ ڈاکٹر سینیگن کی گئی ہے۔

کسی آدمی کے حقوق کے سنی اس سے زیادہ نہیں، کہ رفاہ عام کی خاطر بعض چیزوں کا اسکو مالک بنا دینا مناسب ہوتا ہے۔ اور چونکہ ایسا رفاہ عام کی خاطر کیا جاتا ہے، اس لئے اس کا فرض ہے، کہ اسی مقصد میں ان چیزوں کو لگائے۔ ورنہ بجائے خود محض انفرادی حیثیت میں وہ کسی چیز کا بھی کوئی حق نہیں رکھتا۔ وہ ایک اجتماعی کل کا جز ہے اور وہ صرف اسی چیز کا حقدار ہو سکتا ہے، جس کا اس کل کی پہلائی کے لئے اسکو ہونا چاہئے۔ اب ذیل میں ہم بعض اہم حقوق پر مختصراً بحث کرتے ہیں۔

۵۔ حقوق الناس

(الف، زندگی)۔ انسانی حقوق میں مقدم ترین حق زندہ رہنے کا ہے جس کی بنیاد یہ ہے، کہ غایت اخلاق، یعنی تکمیل نفس ایک شخصی شے ہے۔ ورنہ اگر یہ غایت کوئی غیر شخصی چیز ہوتی، تو شخصی حیات کو اس پر بجا طور سے قربان کیا جاسکتا تھا۔ لیکن جس نفس یا شخصیت کی تکمیل مقصود ہے، وہ چونکہ انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی نفس ہے اس لئے بعض اوقات افراد کی زندگی کا باعث کی خاطر قربان کرنا حق بجانب ہوتا ہے۔ مگر ایسی صورتیں مستثنیات میں داخل ہیں۔ عمومی حیثیت سے انسانی فلاح انسانی حیات کے بقاؤں و تحفظ ہی کی مقتضی ہے۔ اسی لئے حرمت حیات کے حق کا تسلیم کرنا نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ البتہ باعث کی بعض ابتدائی صورتوں میں یہ حق تک نہیں مسلم ہوتا۔ بچوں کو اکثر معرض ہلاکت میں ڈال دیا جاتا ہے اور اسے ان جنگ کو بے دریغ بچر تیج کر دیا جاتا ہے۔ بعض متمدن قوموں تک میں حرمت حیات کو ایک کمرل سمجھا جاتا ہے اور بات بات پر مبارزت و قتل، ہوتی ہے۔ سچ تو یہ ہے، کہ اگر زندگی کی قدر و قیمت کا انسان کو پورا پورا اندازہ ہوتا، تو متمدن اقوام میں جنگ کا سرے سے خاتمہ ہی ہو جاتا۔ لیکن سیر و دست تو یہی اصول میج ہے، کہ اگر صلح چاہتے ہو، تو جنگ کرو گے ساتھ ہی یہ امر بھی ملحوظ رہنا چاہئے، کہ کسی قوم کے شہریوں کا حق حیات اسوقت تک حقیقی معنی میں محفوظ و مامون نہیں کہا جاسکتا، جب تک حصول معاش کے وسائل بھی محفوظ نہ ہوں۔ یعنی حق زندگی مستلزم ہے حق معیشت کو۔

لغة كرم الله وجهه "حیات" میں بھی یہی سہ ہے۔

اس پر پہلو سے بولیں بلینک اور بعض دیگر متضمن اشتراکیت سے نمہ دیا ہے۔ یہ سوال کہ اس قسم کے حق کو کس حد تک اور کن وسائل سے محفوظ کیا جاسکتا ہے، معنفین سیاسات و اقتصادیات کے دائرہ بحث کی چیز ہے، جنگو بالآخر اس کا فیصلہ فرغ انسان کے ملی فہم و احساس پر چھوڑنا پڑیگا۔

تمام حقوق کی طرح حق حیات بھی اپنے ساتھ ایک فرض رکھتا ہے، اور وہ دوسروں، اور اپنی دونوں کی زندگی کے احترام کا فرض ہے۔ جو شخص قتل و غلہ ریزی سے اس فرض کو توڑتا ہے، وہ اپنے حق حیات کو زائل کر دیتا ہے، اور بجا طور پر اس سے محروم کر دیا جاسکتا ہے۔

دب، آزادی۔ دوسرا وجہ آزادی کے حق کا ہے۔ جسکی بنیاد اس پر ہے، کہ اخلاقی نصب العین کا تحقیق انفرادی ارادے کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس حق کے تسلیم و قبول کی نوبت علی العموم حق حیات سے بہت بعد میں آتی ہے۔ غلامی کا وجود اسیران جنگ کے قتل کے بہت بعد تک قائم رہا ہے، اور آج بھی جبکہ غلامی کا اصول ناجائز قرار پایا چکا ہے، محنت و جائداد وغیرہ کے متعلق ایسے معاہدوں کا دستور قائم ہے، جو انسان کی آزادانہ زندگی کی راہ میں اکثر حائل ہوسکتے رہتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ایک ظلم مٹانے کی نوبت نہیں ہے، نہ اس کا کبھی قصد کرنا چاہیے۔ یہ کبھی بھی کسی خوش نظم جماعت میں روا نہیں ہو سکتا، کہ اس کے افراد کا جو جی چاہے کہ بیٹھیں۔ حق آزادی کے صرف یہ معنی ہیں، کہ نظام جماعت کو قائم رکھا جس ممکن حد تک دوسروں کی خلل اندازی کے بغیر آدمی کو اپنی زندگی کی ترقی کا موقع مل سکتا ہے، ملنا چاہیے۔

حق آزادی سے انسان پر جو فرض عائد ہوتا ہے، وہ یہ ہے، کہ اس حق کو وہ عقلی مقاصد کے حصول میں استعمال کرے جنہوں نے ٹھیک کہا ہے، کہ جو لوگ آزادی کے

لئے بیگل نے "فلسفۂ تاریخ" کے مقدمہ میں لکھا ہے، کہ مشرق والوں کے نزدیک صرف ایک شخص یعنی خود مختار بادشاہ آزاد ہے۔ دوسری طرف یونانی یہ سمجھتے تھے، کہ کچھ لوگ یعنی خود اہل یونان آزاد ہیں اور برہمن تو ان کے خیال میں فطرۃ غلامی ہی کے لئے موزوں تھے۔ باقی یہ مذاہب کسب آزاد ہیں جیسا نیت کے زیر اثر موجودہ دور کے لئے محفوظ تھا۔ اور بعد اصلاح (ڈاروین) کے زمانہ سے اس مطالبہ نے خصوصیت کے ساتھ قوت و اہمیت حاصل کر لی ہے جتنی کہ بعض اوقات تو یہ انتہا پسندی کی حد تک پہنچ گیا ہے۔ مثلاً رچرڈ وغیرہ کے ان یا اس کے مندرجہ ذیل کے لکھے "A Plea for Liberty" (حجۃ آزادی) اور پائپر کی "انسان بمقابلہ حکومت" دیکھنی چاہئے۔ ان خیالات کی تنقید کے لئے نیچے کی "Principles of State Interference" (اصول مداخلت حکومت) دیکھو۔

شاید ہیں، پہلے ان کو عاقل و صالح ہونا چاہیئے، اسی شرط پر آزادی دی جاسکتی ہے۔ اور یہی وجہ ہے، کہ معمول آزادی میں جو دیر لگتی ہے، وہ بیجا نہیں ہوتی۔ آزادی کوئی متاع نہیں ہے، جو خریدی یا بخشی جاسکتی ہو بلکہ اس کو قوت بازو سے حاصل کرنا پڑتا ہے۔

درج، ملکیت۔ حق ملکیت کو حق آزادی کا قریب قریب جز سمجھا جاتا ہے۔ مقصد کے لئے اسباب و وسائل کا ہونا ضروری ہے، اگر کسی شخص کو استقلال حاصل کھتی نہیں حاصل ہے، تو طلب مقصد کے لئے اس کی آزادی عملاً بے معنی ہے۔ لیکن وسائل، خصوصاً آراضی وغیرہ کی قسم کے وسائل کی مقدار چونکہ محدود ہے، اسلئے یہ سوال نہایت ہی مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کے استعمال کو افراد جماعت پر کیونکر تقسیم کیا جائے۔ اگر صرف چند آدمیوں کے لئے ان کو مخصوص کر دیا جائے، تو شہریوں کی بڑی تعداد کا حق آزادی مارا جاتا ہے۔ بھرکیٹ یہ بحث مصنفین سیاسیات کے دائرہ کی ہے۔ خالص اخلاقیاتی نقطہ نظر سے ہم کو حق ملکیت کی اہمیت پر صرف اس حد تک زور دینا چاہیئے، جس حد تک کہ یہ آزادانہ ارتقاء حیات میں مبین ہے۔ حق ملکیت سے جو فرض عائد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو عاقلانہ طور سے فلاح عامہ کے لئے استعمال کیا جائے۔ جن قوموں کی طرف سے اس فرض کے ادا کرنے کا اطمینان نہیں ہوتا، ان کو حق ملکیت بھی نہیں دیا جاسکتا۔ چنانچہ ابتدائی درجہ کی قوموں میں اس قسم کا حق تقریباً منقود ہے۔ ہر چیز ملک عام ہے۔ جیسے جیسے انسان متقدم و تعلیم یافتہ ہوتا جاتا ہے، ویسے ویسے وہ حق ملکیت کے لئے بھی صالح ہوتا جاتا ہے۔ بلکہ تمدن و تعلیم کے بعد بھی علی العموم اتنی احتیاط ضروری ہوتی ہے، کہ اس حق کو سوء استعمال سے بچانے کے لئے کچھ نہ کچھ پیش بندی کرنا پڑتی ہے۔

Feature of Kings & Magistrates

۱۔ علیٰ بن ابی ایک دوسری جگہ۔ ملکہ کہتا ہے کہ اگر بجز صالح لوگوں کے اور کوئی آزادی کا خواہاں نہیں ہو سکتا یا تو دوسرے لوگ آزادی نہیں بلکہ آؤ باشی کے گریہ ہوتے ہیں، جس کا شیوع سب سے زیادہ خود مختار سلطنتوں میں ہوتا ہے،

۲۔ خالص اخلاقی نقطہ نظر سے تو یہ کہنا چاہیئے، کہ آدمی کسی قسم کی ملکیت کا بھی کوئی حق نہیں رکھتا۔ بجز

بعض مصنفین (مثلاً فلاطون) کا خیال تو اسی بنا پر یہ ہے، کہ ایک اعلیٰ نظام حکومت میں، تمام چیزیں مشترک ہونی چاہئیں، اور شخصی ملکیت کا کوئی حق ہی دوسرے سے نہ ہونا چاہیے۔ لیکن یہ حقیقت میں غلطی ہے۔ بلکہ اس کے بجائے ارسطو کا خیال غالباً زیادہ صحیح تھا کہ اعلیٰ نظام حکومت میں ہر شخص کو ضروری وسائل کے استعمال کی آزادی ہونی چاہئے۔ البتہ اس کی تعلیم ہونی چاہئے، کہ یہ استعمال رفقاء عام کے لئے ہو۔

دو، معاہدہ۔ ایک اور اہم حق معاہدات کا ایفا ہے۔ اگر ایک شخص دوسرے کی کسی خدمت کا معاہدہ کرتا ہے تو وہ سرے کو حق حاصل ہے کہ اس معاہدہ کو پورا کرائے۔ ابتدائی درجہ کی جماعتوں میں معاہدہ کی قبیل سے کسی شے کا یہ شکل ہی وجود ہوتا ہے۔ ان کے تعلقات کی بنیاد تمام تر تقریباً پیدائش پر مبنی ہے۔ جن میں فقیر و غنی قوت کے ذریعے ہو سکتا ہے اسی بنا پر کہا گیا ہے۔ کہ جائیں اپنی طبعی حالت سے معاہدہ کی طرف "ترقی کرتی ہیں۔"

بقیہ حاشیہ صفحہ (۲۸۴)، ان چیزوں کے کہ جب کو اس نفاذ وجود کا لازمی جز بنا لیا ہے۔ اسی بنا پر ایک جرمن مصنف جی ٹیکل کہتا ہے کہ "صبح معنی میں یہی شے کا بھی مالک نہیں ہوں، مگر اس چیز کا جو میں ہوں لیکن علی سیاست میں اس اصول کا پناہنا ممکن ہے۔" باین ہمہ اس سے اصول کی اہمیت میں ذرا زیادہ ہے۔ وہ دیکھو "جمہوریت فلاطون" کتاب دوم۔ فلاطون اصول اشتراکیت کو کس مذہب ایمان پناہنا تھا، اس کا صاف و متعین طور پر پتہ نہیں چلتا۔ موجودہ اشتراکیت کی جڑیں حمایت کی باقی ہے اس کے لئے اس "News from Now here" دیکھو۔

۵۱۲ "سیاسیات ارسطو"

تاکہ یہ سوال نہایت پیچیدہ ہے کہ اراضی وغیرہ کی قسم کی ملکیت پر جس میں زیادت و نقص کی صلاحیت نہیں یہ اصول کہاں تک صادق آسکتا ہے۔

یہ خیالات اسکے موجودہ ایام میں معاہدہ تعلقات کے ذکر کرنے کا "تقدیرام طریقہ" بن گیا ہے، کہ بعض مصنفین یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ تمام تعلقات معاہدات ہی پر مبنی ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ "حکومت کی ہر ایک اجتماعی معاہدہ ہے۔" پائرس اور روسیو اس نظریے کے غاضب دانشمندیوں میں ہیں، مگر انہوں نے "Reflection on The Revolution in France of The Original Contract" پر زور دیا ہے۔ دیکھو یہ "مذکر"

عناصر اخلاقیات "گتے"۔ "نوف" مقالات "ایس" میں جی ایس میں ایک عمدہ تنقید ہے۔ دیکھو پیرد "Malve" کی کتاب "Ancient Law" "قانون قدیم" باب ۵

حق معاہدہ سے جو فرض عائد ہوتا ہے، وہ یہ ہے، کہ حرف ایسے ہی معاہدے کرنا چاہئیں، جو جائز طور سے پورے کئے جاسکتے ہوں۔ مثلاً یہ کسی شخص کے لئے جائز نہیں ہے، کہ وہ اپنے کو غلام بنانے کا معاہدہ کر سکے۔ نہ باوجود صلاحیت کے کسی کو ایسے معاہدہ کا حق حاصل ہے، جیسا کہ فاسٹ نے میٹیسٹو فلسفے کے ساتھ کیا تھا، وہی وجہ ہے، کہ حق ملکیت کی طرح حق معاہدہ بھی اعلیٰ درجہ کی ترقی یافتہ ہی قوم میں ممکن ہے، اور اس پر بھی کافی تحفظ و احتیاط کی ضرورت ہے۔

دس، تعلیم۔ سب سے آخری حق جس کا ذکر یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے، تعلیم کا حق ہے اس میں حق اور فرض دونوں اس طرح مجتمع ہو گئے ہیں، کہ ان کا جدا کرنا مشکل ہے۔ ہر شخص اپنی حیثیت کے مطابق اپنے کو تعلیم دینے کا حق اور فرض دونوں رکھتا ہے، کیونکہ نفس عاقلہ کی تکمیل کے لئے تعلیم لازمی شے ہے۔ یہ ایک ایراسی ہے، جس کے قبول کرنے میں بعض بڑے سے بڑے متحد ملالک تک نے مدتیں لگا دی ہیں، اور آج بھی بہت سے متحد ملکوں میں عامۃ الناس کی اعلیٰ تعلیم تک رسائی نہیں ہے۔ لیکن یہ ایک واضح حقیقت ہے، کہ عمدہ نظام حکومت وہی ہے، جس میں ہر شخص کو اپنی قوتوں اور صلاحیتوں کو ترقی دینے کے بہترین وسائل و مواقع حاصل ہوں۔

۱۱ حقوق و فرائض کا انتہائی مدعا۔ ذرا سے غور کے بعد معلوم ہو سکتا ہے، کہ حقوق و فرائض کا انتہائی مدعا یہ ہے، کہ جس قوم کے ہم فرد میں اس کی اعلیٰ سے اعلیٰ بہبود کے لئے ہماری زندگی کے فائدہ و نفع کو جو وسائل و کار ہیں، ان پر

ہم کو پورا حق حاصل ہے، اور ان وسائل کو اسی مقصد بہبود کے بہترین حصول کے لئے

لے اسی لئے کارلائل کا یہ خیال مغالطہ آئیر ہے، کہ نظامی نام ہے زندگی بہر کے لئے صرف اپنی خدمات کو نہجرت پر دیدینے کا۔ دیکھو اس کے "Latter-Day Pamphlets" نسان کو اپنی آزادی کے فروخت کرنے کا کوئی حق نہیں حاصل ہے۔

۱۲ یہ ایک قصہ کی طرف اشارہ ہے، جس میں فاسٹ نے میٹیسٹو فلسفے نامی ایک شیطانی روح یا دیو کی مدد کے معاوضہ میں اپنے کو اس کے حوالہ کر دیا تھا۔ مگر بعض لوگ اپنے ناموافق حالات (مثلاً افلاس) کی وجہ سے ناراض شرائط پر معاہدات کرنے کے لئے آمادہ ہو جاتے ہیں۔ تاہم امکان اسکی روک تھام ہونی چاہئے۔

استعمال کرنا ہمارا فرض ہے

۴۔ شعائر اجتماعیہ جماعتی شیرازہ بندی کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ اور ان سے بہتر باہمی علائق پیدا ہوتے ہیں، وہ اکثر اخلاقی لحاظ سے اس قدر اہمیت رکھتے ہیں کہ ان کی بعض خاص خصوصیات کا مختصر ذکر یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(الف) خاندان۔ خاندان کی بنیاد فطری الفت و موانست پر ہے۔ اس کا اصلی مقصد پیار گئی طفولیت کی حفاظت و خبر گیری، اور اسی کے ساتھ محبت و دوستی کی اعلیٰ ترین صورتوں کے لئے ایک معقول و مناسب محل کی فراہمی ہے۔ کیونکہ بچوں کی نگہری کو حکومت کے کسی انتظام کے بجائے ماں باپ کی محبت زیادہ بہتر طور سے انجام دے سکتی ہے، علیٰ ہذا اعلیٰ ترین محبت و دوستی کا حق بھی ایک چھوٹے دائرہ میں زیادہ خوبی کے ساتھ پورا ہو سکتا ہے۔ لیکن والدین کے اختیارات کی تحدید لازمی ہے، مثلاً بچوں سے کچی عمر میں ناموزوں محنت و مشقت نہ لینے پائیں، اور ان کو مناسب تعلیم دلانے پر مجبور ہوں۔ خاندان میں زن و شوہر کا تعلق جمیع معنی میں برابر ہی کا

ہے یہاں حقوق و فرائض کا جو مفہوم میں نے بیان کیا، وہ اخلاقی مفہوم ہے۔ یہی بات کہ واقعات ان حقوق و فرائض پر کسی حد تک عمل درآ کر پایا جاسکتا ہے، یہ بحث حکماء سیاست کے دائرہ کی ہے، ان مباحث کے لئے رجحان کی ”عناصر سیاسیات“ دھرم پاب ۲-۶، کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔
۵۔ غلاموں کا خیال اس کے برعکس تھا۔ دیکھو ”ریپابلیک“ کتاب ۵۔

۶۔ قدیم العصر یونانیوں میں دوستی و محبت کی اعلیٰ صورتیں تقریباً تمام تر مردوں ہی کے باہم محدود تھیں۔ عورتوں کا مرتبہ اس قدر پست تھا، کہ شہریوں کی اعلیٰ زندگی میں ان کا کوئی حصہ نہیں تھا۔ اسی واقعہ نے سیاسیات مغربی کے متعلق یونانیوں کے خیالات کو قریب قریب بالکل اسی طرح برباد کر دیا تھا جس طرح کہ غلامی کے جواز اور زراعت کے سوا تمام پیشوں کی ترقی نے کاروباری حیات کے متعلق آنکے خیالات کو تباہ کر دیا تھا۔ خاندان کی بحث کے لئے دیکھو ”ہیگیل کی“ فلسفہ مدو اب“ نیز رگابی کی ”مارل فلاسفی دھرم۔

باب ۶، اور ڈیو اس کی ”Studies of Family Life“ (مباحث حیات صنفی، ارسکو نے اپنی کتاب ”سیاسیات“ کے ابتدائی دو بابوں میں اس بحث پر جو کچھ لکھا ہے اس کا مطالعہ آج بھی فائدہ سے خالی نہیں۔

تعلق ہے لیکن اگر یہ برابری باہمی محبت سے قائم نہ ہو، تو حکومت کے کسی ضابطہ سے اس کا قیام ناممکن ہے، الا انکار انفرادی آزادی میں ناقابلِ تحمل مداخلت سے کام لیا جائے۔ لہذا اس مقصد کے لئے پرزور رائے عامہ کا پیدا کرنا زیادہ اہمیت رکھتا ہے البتہ کامل مساوات حقوق کی راہ میں جو مواقع حائل ہوں ان کو قانون کی مدد سے کافی حد تک رفع کیا جاسکتا ہے۔

(ب) کاس و بار۔ کار و باری تعلقات کی نوعیت خاندانی تعلقات سے بالکل متضاد ہے۔ ان کی بنیاد باہمی محبت پر نہیں، بلکہ معاہدہ پر ہوتی ہے، اور یہ برابری نہیں بلکہ ماتحتی کے تعلقات ہوتے ہیں۔ بلاشبہ خاندان میں بھی بچے والدین کے ماتحت ہوتے ہیں، لیکن یہ کم سن کامسن کے اور محتاج حفاظت کا اپنے قدرتی محافظ کے ماتحت ہونا ہے۔ بخلاف اس کے کار و باری زندگی میں جو ماتحتی ہوتی ہے، وہ حفاظت کی محتاجی یا سن کی کمی پر نہیں بلکہ نفس خارجی مقاصد پر مبنی ہوتی ہے۔ لہذا اس صورت میں ایسے قواعد و ضوابط کی ضرورت ہے، جن سے مساویات میں انصاف و راستی قائم رہ سکے، اور ماتحتی، غلامی کی حد کو نہ پہنچنے پائے۔ اس امر پر لوگ لمبا اوقات تا سبک کر لیتے ہیں، کہ جس قدر تمدن بڑھتا جاتا ہے، اُنسی قدر کار و باری زندگی میں آدمیوں کا باہمی تعلق خاندانی تعلق کی نوعیت سے دور ہوتا جاتا ہے۔ پہلے آقا و خادم کا تعلق قریب قریب خاندانی یا میانہ نوعیت کا ہوتا تھا، مگر اب بقول کارلائل کے بزرگ روپیہ کے تعلق، کے اور کوئی رشتہ نہیں رہ گیا ہے۔

لے سرسلی اسٹون نے ”حکمت اخلاقیہ“ (باب ۳) اس عام دستور پر اعتراض کیا ہے، کہ لوگ خاندانی تعلق کو اجتماعی نظامات میں شمار کرتے ہیں کیونکہ خاندانی رشتہ کی بنیاد عضویاتی احتیاجات پر ہے، اور سیاسی اتحاد کی یہ فرع نہیں بلکہ اصل ہے۔ اجتماعیات یا سیاسیات کے معلم کے لئے یہ اعتراض قابلِ لحاظ ہے، لیکن خاندان کے اخلاقی مفہوم پر اس کا کچھ اثر نہیں پڑا۔ اس کے علاوہ کسی ترقی یافتہ مفہوم میں خاندان کے وجود کے لئے قانونی یا قانون جیسی کسی نہ کسی قسم کی ایسی قوت کا ہونا ضروری ہے، جو شادی کے مسلمہ حقوق کو پورا کر سکے، چاہے وہ شادی کثرت زوجات یا ازدواج کی صورت میں یا وحدت ازدواج کی صورت میں۔ لہذا اس معنی کر کے اجتماعی نظام (منزلی نظام پر مقدم ہے، اور اجتماعی نظام کے نشوونما کے ساتھ اس میں تغیر واقع ہوتا رہتا ہے۔

لیکن اس کا قابل تاسف ہونا بحث طلب ہے۔ کیونکہ مہیا نہ تعلق، جب کسی فطری رشتہ محبت پر مبنی ہو، تو وہ آسانی سے ظلم و استبداد کی طرف مودی ہو سکتا ہے۔ اس لئے غالباً بہترین صورت یہی ہے، کہ کارباری تعلقات خالص معاہدہ نہ حیثیت کے ہوں۔ بے شک یہ طریقہ باہمی رفق و خادری میں کسی حد تک حمل ہو سکتا ہے، لیکن ساتھ ہی اس میں بھی شک نہیں، کہ اس سے نا انصافی کا ایک بڑی حد تک سدباب ہو جاتا ہے۔ رہے رفق و محبت کے جذبات تو وہ آقا و خادم کے رشتہ کے بجائے، ہمسائیگی و ہم وطنی کے رشتہ سے بڑھائے جاسکتے ہیں، اور اعانت و مدد دی کی عمومی خدمات کو خاص خاص آقاؤں کی جگہ باعث من حیث المجموع زیادہ بہتر طریقہ سے انجام دے سکتی ہے۔

تاہم اس میں شبہ نہیں، کہ جو شے مانتی کی سختی و ناگوار سی کے گھٹانے میں معین ہو وہ زیادہ بہتر نہیں ہے۔ اس لئے معاونت و اتحاد عمل کی جتنی بھی قابل عمل صورتیں ہوں، ان سب کو دل و جان سے ترقی دینا چاہئے۔ یہ بحث بھی کہ کار و بار کے کن اوصاف کو بڑھانا اور کن کو گھٹانا چاہئے، ایک بڑی حد تک اخلاقی بحث ہے، گو ان طریقوں کی بحث جن سے کار و بار کے کسی شعبہ کی ترقی یا تنزل ہو سکتا ہے، علمائے اقتصادیات و فلاسفہ سیاسیات کا کام ہے۔ موجودہ زمانہ میں کار و بار کی زندگی کے جو حالات ہیں، ان میں جو کار و بار کی ترقی و تنزل زیادہ تر اشیائے تجارت کی مانگ کی کمی و بیشی پر موقوف ہے، اور یہ کمی بیشی زیادہ تر لوگوں کے مذاق، فیشن اور عادات کے تغیر و تبدل پر مبنی ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے، کہ ان تغیرات سے جن چیزوں کی

۱۔ اول الذکر صورت میں ان جذبات کی وسعت کا زیادہ موقع ہے، البتہ قوی شاید ثانی الذکر صورت میں یہ زیادہ ہوں گے۔

۲۔ تہذیبی احوال میں جو تغیر و تبدل واقع ہوتا ہے باجو تغیرات جدید ایجادات و اکتشافات سے پیدا ہوتے ہیں، ان سے مطلب نہیں، کہ ان سے اخلاقیات کا تعلق نہایت ہی دور کا ہے، کیونکہ یہ سوال کہ کس حد تک لوگوں کو جدید اکتشافات اور ان کے استعمال کی اجازت دینی چاہئے۔ بحالت موجودہ کوئی عملی سوال مشکل ہی سے خیال کیا جاسکتا ہے۔

ملک پیدا ہوتی ہے، اگر وہ حیات انسانی کے تحفظ و ترقی کے لئے ضروری ہیں، اور جن چیزوں سے یہ چیزیں پیدا ہوتی ہیں، وہ حیات انسانی کے حق میں مضر نہیں ہیں، تو اخلاقی لحاظ سے، اس کے استحسان و جو ان میں کوئی کلام نہیں ہو سکتا۔ اخلاق کا سوال خصوصیت کے ساتھ عیش پرستی کے سامانوں اور ان چیزوں کے استعمال میں پیدا ہوتا ہے، جن کے پیدا کرنے کے لئے خطرناک و مضر وسائل اختیار کرنا پڑتے ہیں۔ اور اس سوال کا فیصلہ صرف یہ دیکھنے سے ہو سکتا ہے، کہ زندگی کے اعلیٰ و اعلیٰ مقصد کے لحاظ سے ان چیزوں میں منفعت کا پہلو غالب ہے یا مضرت کا۔

(ج) جماعت عملانی۔ اگر لوگوں کے کارباری تعلقات کو محض معاہدہ نہ رکھنا ہے، تو ان مربیانہ و ہمدوانہ فرائض کو جو افراد کے ہاتھ میں نہیں چھوڑے جا سکتے، جماعت کو من حیث المجموع اپنے ذمہ لینا ہوگا۔ یہ کام ایک حد تک تو مرکزی حکومت کا ہے، لیکن بڑی حد تک اس کا انتظام ہر ضلع اپنے لئے الگ الگ زیادہ خوبی کے ساتھ کر سکتا ہے۔ شہریوں کی خبر گیری کا یہ انتظام، اس قسم کی چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے جیسے کہ حفظان صحت کا انتظام، وسائل تعلیم کی فراہمی، حادثوں کی روک تھام، کھانسنے سپینے کی چیزوں میں میل یا دیگر اصناف خدع کا سد باب، اور جو لوگ محنت مزدوری کے مقابل میں ان کے لئے معاش کا بندوبست نہ رہی ان چیزوں کی تفصیل اور یہ بحث کہ ان کا بہتر انتظام مرکزی حکومت کر سکتی ہے یا مقامی، تو یہ معنفین سیاسیات کے دائرہ کی بحث ہے۔

(د) مذہب۔ لیکن مربیانہ خبر گیری کا حق اصل یہ ہے کہ کسی عمرانی نظام سے نہیں پورا ہو سکتا۔ اس لئے کہ جس نظام کی بنیاد محبت نہیں بلکہ قانون ہو، اس میں ایک کو نہ سختی و درستی پایا جانا لازمی ہے۔ لہذا ضرورت ہے کہ اس کی تلافی مزید شخصی و باطنی

لے بشا برینی کے مطلق مال میں متعدد رچسپ بستیں ہوا ہے۔ مثلاً "ایکسٹینکٹ کی کتاب" "مسیحی تمدن" "میکن کی اخلاقیات نہایت" (Ethics of Citizenship) "انٹرن کی" (اجتماعی حقوق و فرائض) Social Rights & Duties "اور پروفیسر جوج کا مضمون، جو "بین الاقوامی جبریدہ اخلاقیات" جلد نمبر اول میں نکلا ہے۔

کے اخلاف سے کیجائے۔ ان روابط کا مرکز مذہب ہے، جس کا کام انسانی تعلقات کے اعلیٰ ترین نصب العین کی تکمیل ہے۔ یہ نہایت ہی افسوس کی بات ہے، مذہب جس حد کمال تک، اس مقصد کو پورا کر سکتا تھا، مذہبی اختلافات اُس میں حاصل ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ قرون وسطیٰ میں جہاں ایک ہی کیتھولک فرقہ کا غلبہ تھا، تو یہ غرض زیادہ خوبی کے ساتھ حاصل تھی، البتہ یکہ حیات اجتماعی کے شدید مختلف حالات کے اندر شعائر و عوائد کے اثر کا موازنہ ممکن بھی ہو، اختلاف مذہب سے جو نقص پیدا ہوتا ہے، اُس کا علاج غالباً مذہبی فرقہ بندیوں سے آزاد کچھ شعائر اخلاق کی اقامت سے ہو سکتا ہے۔ لیکن اس بحث کو ایک ابتدائی درجہ کی کتاب میں چھیڑنا موزوں نہ ہوگا۔ علاوہ میں جب تک خلاص اخلاقی نوعیت کے سوادیکہ مباحث سے بھی کام نہ لیا جائے، اس مسئلہ کا تشفی بخش حل مشکل ہی سے ممکن ہے۔ البتہ یہی حال مذہب و حکومت کے تعلق کی بحث کا بھی ہے۔

(۱) حکومت، اجتماعی تعلقات کی سب سے بالادست نگران و محافظ ہے۔ یہ قوانین بناتی اور ان کو نافذ کرتی ہے۔ نیز بہت سے ایسے کام انجام دیتی ہے جن سے شخصی انتظامات خوبی و صہولت کے ساتھ عہدہ برائیں ہو سکتے۔ مثلاً ملک کی فوجی حفاظت، ڈاک کا اہتمام اور بعض مالک میں فوجیوں کا انتظام بھی حکومت ہی کرتی ہے۔ اس قسم کی چیزوں کو کس حد تک حکومت کے ہاتھ میں رہنا چاہیے، یہ بحث ایک اخلاقی کتاب کی گنجائش سے تو باہر ہے۔ البتہ جو شخص اس سوال کا جواب دینا چاہے اس کے لئے اس امر کا لحاظ رکھنا نہایت اہم و ضروری ہے، کہ ان کاموں سے باشندگان حکومت کے اعلیٰ مقصد حیات میں کہاں تک مدد ملتی ہے۔

(۲) دوستی۔ وحدت اجتماعی کی یہ چند موٹی موٹی اصولی صورتیں تھیں، لیکن افراد انسانی کے ان باہمی تعلقات کی فہرست جنکے واسطے سے حیات اخلاقی کی تکمیل ہوتی ہے، انہی صورتوں میں ختم نہیں ہو جاتی۔ دوستی کے تعلق کا ذکر بھی ضروری ہے۔ قدیم یونانی مصنفین

لے پروٹوگورائی نے اپنی کتاب "مقدمۃ اخلاقیات" (دیکھو اس کی تلخیص از ڈاکٹر کوٹل) میں اس بحث پر کافی بسط کے ساتھ بحث کی ہے۔

کا استاد کی اس صورت یعنی دوستی پر خاص اعتنا تھا، اور اتباع ایکوئرس کے ہاں تو اس کی اہمیت اپنی انتہا کو پہنچ گئی تھی کہ ان کے نزدیک یہ رشتہ گویا حکومت کا قائم مقام قرار پا گیا تھا۔ آج کل کتابوں اور رسالتوں وغیرہ نے انسان کے عالم اجتماعی کو اس قدر وسیع کر دیا ہے، کہ ان قریبی روابط کی اہمیت ایک حد تک گھٹ گئی ہے، تاہم یہ حقیقت اب بھی ٹکا ہوا قائم و صادق ہے، کہ دوست کے اندر گویا آدمی کو اپنی ہی ذات ایک دوسرے قالب میں مل جاتی ہے، اور اس طریقہ سے اس کی ذات و شخصیت کا دائرہ نسبتہ جس احسن و اکمل عنوان سے وسیع ہو جاتا ہے، وہ کسی دوسری صورت تعلق سے ممکن نہیں۔ خصوصاً جب یہ دوستی اس اعلیٰ نوعیت کی ہو، جیسی کہ ٹینسن و ہالم میں تھی، جس میں یہ کہا جاسکتا ہو کہ جہاں میں غریب تھا وہ تو امیر تھا، لیکن تعلق کی اس صورت پر بھی یہاں کسی مزید مفصل بحث کا موقع نہیں ہے۔

۸۔ اجتماعی ترقی۔ یہ جتنے شعائر اور پر بیان ہوئے ہیں، سب میں ترقی تمدن کے ساتھ ساتھ تغیرات کا واقع ہونا لازمی ہے۔ لیکن ان تغیرات کے پیدا کرنے میں اسکا لحاظ ضروری ہے، کہ یہ محض عارضی فوائد پر مبنی نہوں، اور جو فوائد ان سے حاصل ہوں ان کے معاوضہ میں انسان کی قوتوں اور صلاحیتوں کا خون نہ کرنا پڑتا ہو۔ سب سے آخری معیار جس پر ہر ترقی کو کتنا چاہیے نفس عاقل کی تکمیل کا معیار ہے۔ مادی و اجتماعی ترقی صرف اسی حد تک مفید و قیمتی ہے، جس حد تک کہ یہ نفس عاقل کی تکمیل کا ذریعہ ثابت ہو۔ اس ترقی کی نوعیت کی مزید تفصیل آگے چل کر ایک باب میں آئیگی۔

۹۔ انفرادیت اور اشتراکیت

حال میں اجتماعی ترقی کے متعلق جو بحثیں پیدا ہوئی ہیں، ان کا مرجع زیادہ تر یہ سوال ہے، کہ ہم کو انفرادیت کی طرف بڑھنا چاہئے یا اشتراکیت کی طرف۔ انفرادیہ کا خیال ہے، کہ تاہر امکن افراد

کی آنا دمی کو قائم رکھنا زیادہ اہم ہے۔ بخلاف ان کے اشتراکیہ یہ کہتے ہیں، کہ ہمیں اصلی شے افراد کے افعال کو فلاح عام کے نقطہ نظر سے منضبط و محدود کرنا ہے۔

لے آج بھی ”دوستی“ پر غالباً بہترین بحث وہی ہے جو ارسطو نے اپنی ”اخلاقیات“ میں کی ہے۔
میکین کی ”اخلاقی شہریت“ بھی دیکھو۔

لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ان دونوں اصولوں میں کوئی حقیقی تضاد نہیں معلوم ہوتا۔ اس لئے کہ نہ کل کی فلاح بغیر افراد کی فلاح کے ممکن ہے، نہ ہر شخص کو انفرادی آزادی بلا اس شرط کے دی جاسکتی ہے، کہ بحیثیت مجموعی اس میں عام فلاح مضمر ہو۔ لہذا اصلی سوال جو کرنے کا ہے، وہ یہ ہے، کہ کن چیزوں میں لوگوں کو زیادہ آزادی دینا مستحسن ہے، اور کن چیزوں میں ان کے اعمال کی نگرانی و تحدید ضروری ہے؟ یہ تفصیلات یا جزئیات کا سوال ہے، جس کے انسانی ارتقاء کی مختلف منزلوں میں مختلف جواب ہوں گے۔ موجودہ زمانہ میں عمومی ترقی و اشتراکیت کے مطالبہ کی جانب زیادہ رجحان نظر آتا ہے۔ لیکن اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ حال کی نسلوں میں انفرادی پہلو پر حد سے زور دیا جانے لگا تھا جس کی بڑی وجہ یہ ہے، کہ اس زمانہ میں اجتماعی یا اشتراکی ترقی اعلیٰ پیشوں اور ہنرمندیوں کو ادنیٰ درجہ باز پابندیوں سے آزاد کرانے پر مشتمل ہو گئی ہے۔ اسی لئے اب اس کے بعد والا دور غالباً وہ ہوگا، جس میں ادنیٰ پیشوں اور کم صلاحیت والے لوگوں کے لئے جو خود اپنے نفع و نقصان کی خبر گیری نہیں کر سکتے سچی انسانی زندگی فراہم کرنے کی فکر ہوگی۔ پہلی قسم کی ترقی انفرادی طریقوں سے ہو سکتی تھی، دوسری میں ایک حد تک اشتراکیت کی ضرورت ہوگی۔ لیکن یہ بحث بھی ایسی ہے، جس سے سرسری طور پر گذر جانے کے

لے اخلاقیات کے نقطہ نظر سے ہم کہہ سکتے ہیں، کہ انفرادیت و اشتراکیت دونوں ہمارے لئے اقتصادی احکام پیش کرتی ہیں۔ انفرادیت کا حکم ہے کہ "لوگوں کو مفاسد و ناواہن بنانا، ورنہ ہر شخص کو صرف اپنی ہی فلاح جوئی کی اجازت دینا پڑے گی" اشتراکیت کا حکم یہ ہے، کہ "لوگوں سے ناجائز فائدہ نہ اٹھانا" ورنہ کوئی شخص دوسرے کی فلاح کا محض آلہ نہیں بنایا جاسکتا ہے۔

یہ اس موضوع پر پروفیسر یاتسن نے اپنی "نظام اخلاقیات" (System der Ethik) میں کافی انتہا کے ساتھ بحث کی ہے۔ دیکھو جلد دوم کتاب ہم۔ باقی اشتراکیت کی عام بحث پر سیاسیات علیہ کے لکھا ہے، دیکھو جگہ "Principles of Political Economy" (اصول سیاسیات) کتاب سوم، باب ۷۔ اور عناصر سیاسیات (Elements of politics) باب ۱۰۔ نیز "نظام اخلاقیات" باب ۷۔ ان کے علاوہ ذیل کی کتابوں کا بھی حوالہ دیا جاسکتا ہے۔

"Lectures on Political Obligation" بیکن

علاوہ ہم تفصیلات میں نہیں پڑ سکتے۔

تعلیق عدالت

عدالت کے مفہوم و تخیل کی کوئی مکمل بحث تو ظاہر ہے، کلاس و بری کتاب کی وسعت، سے خارج ہے، البتہ چند اشارات مناسب محل معلوم ہوتے ہیں۔
اس بحث میں زیادہ جملہ بحث اس لئے واقع ہوا ہے، کہ لفظ عدالت کے ایک ابہام کو لوگ نظر انداز کر جاتے ہیں، یہ ابہام اگرچہ غلط فہم و آراء تک کی نظر، مخفی نہ تھا، لیکن موجودہ دور کے بعض مصنفین نے اس کو پہلا دیا ہے۔ عدالت کا لفظ دو مختلف معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ہم آدمی کو بھی عادل کہتے ہیں اور قانون یا حکومت کو بھی "عادلانہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔ اول الذکر مفہوم میں عدل قریب قریب خیر کے ہم معنی ہے

بقیہ حاشیہ معنی (۲۹۷)، (سیاسی فرض) بری کی "اصول مداخلت حکومت" کہ کتاب کی Inquiry into Socialism "تحقیق اشتراکیت" ڈونستھارپ کی "Individualism" انفرادیت ممکن کی "The State & the Individual" حکومت اور افراد "موجودہ زمانہ کی صنعت و حرفت کے مسئلہ پر سب سے زیادہ اہم" پورڈکیشن کی مال کی رپورٹیں ہیں اور مسٹر پورج کی کتاب "Unemployment" (بیکاسی)۔ اس سے بھی زیادہ حال کے زمانہ میں مسٹر ہارلسن وغیرہ نے اقتصادی مسائل کو اخلاقی اصول کے ساتھ تعلق کرنے کی بہت کچھ کوشش کی ہے۔ یہاں خصوصیت کے ساتھ ہارلسن کی وہ کتاب قابلِ حوالہ ہے جس کا نام "Work & Wealth: A Human Valuation" (دکام اور دولت (انسانی قیمت) ہے۔ اس کتاب کا عام نقطہ نظر موجودہ اشتراکیت ہے، جس کی بنیاد زیادہ تر رکن اور کٹر روس کی تعلیمات ہیں۔

یعنی "عادل آدمی" سے مراد وہ شخص ہوتا ہے، جو اجتماعی فرائض ادا کرنے کے لحاظ سے صاحب خیر ہوتا ہے۔ لہذا اس مفہوم میں عدالت مراد ہے، اجتماعی فضیلت کے بخلاف اس کے جب ہم قانون یا حکومت کو عادلانہ کہتے ہیں، تو مراد وہ قانون یا حکومت ہوتی ہے، جس میں کسی کے ساتھ دور عایت نہ ہو بلکہ جن لوگوں پر یہ قانون جاری ہو یا جو لوگ اس حکومت کے ماتحت ہوں، سب کے ساتھ انصاف و مساوات کا یکساں برتاؤ ہو۔ لفظ عدالت کے اس ابہام پر ایک حد تک اس لئے نہیں نظر پڑتی کہ بعض اوقات آدمی کے عادل ہونے کے وہی معنی لیتے ہیں جو قانون یا حکومت کے عادلانہ ہونے کے ہیں، یعنی لفظ عادل کو ہم ایسے اشخاص کی صفت قرار دیتے ہیں، جو قانون یا حکومت کی نمائندگی کی بنا پر کسی نہ کسی قسم کا حاکمانہ منصب و اقتدار رکھتے ہیں (مثلاً بادشاہ یا قاضی وغیرہ بلکہ والدین تک اس میں آجاتے ہیں)۔ اسی لئے بہت سے معنئین کا ذہن ادھر نہیں گیا، کہ اس لفظ کے دو مفہوم ہیں۔ مثلاً "ف" "قانون" کے باب ۵ میں عدالت کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ سب اسی لئے باطل ہو جاتا ہے، کہ اُس نے ان دو مقامیم میں خلط بھٹ کر دیا ہے۔ حال کے بعض معنئین تک اسی ابہام میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ ڈاکٹر شوچک نے البتہ عدالت کے مذکورہ بالا دو دو مقامیم میں نہایت احتیاط سے فرق کیا ہے، اور لکھا ہے، کہ میری بحث تمام تر

لے دیکھو اسطو کی "اخلاقیات" کتاب ۵۔ باب ۱۔ لیکن بعض اوقات "عادل آدمی" سے مراد محض وہ شخص ہوتا ہے، جو قانون کے عادل کردہ فرائض کو پورا کرتا ہے۔ دیکھو آگے باب ۳ و فصل ۱۶۔ مگر یہ نزدیک عادل کا یہ مفہوم نہ عام ہے اور نہ قابل اختیار۔

۵۔ ایضاً باب ۲۔

۳۔ عدالت کا ہم معنی انگریزی لفظ "جسٹس" جس لاطینی لفظ سے ماخوذ ہے، اس کے معنی قانون اور حکم کے ہیں۔ اور عادل آدمی سے مراد وہ آدمی ہوتا ہے جو اخلاقی احکام یا قوانین کا پابند ہو۔ بخلاف اسکے عادلانہ حکومت یا قانون سے مراد وہ حکومت یا قانون ہوتا ہے، جو انصاف و مساوات کے اوصاف سے متصف ہو۔ (عربی میں لفظ "عدل" کے اصلی معنی استقامت و توسط کے ہیں، یعنی خراط و تقریب کیے ج میں رہنا کسی طرف کا بلکہ اچھکنے نہ پائے، یہی معنی عدالت کے مفہوم ثانی سے قریب تر معلوم ہوتے ہیں، م) کہ "منابع اخلاقیات" ۲۷۷-۲۵۰

ثانی الذکر مفہوم سے متعلق ہے، تاہم اس نے بھی جو مثالیں دی ہیں ان میں سے ایک کا تعلق اول الذکر مفہوم سے معلوم ہوتا ہے۔ وہ لکھتا ہے، کہ ”افراد کے ذاتی کردار کی نسبت یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ ان سے جو عدم مساوات بھی ظاہر ہو وہ خلافت عدل ہی شمار کیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک دو ہمتند کنواڑ آدمی جس کے آگے پیچھے کوئی قویٰ رشتہ دار نہیں ہے، وہ اگر اپنی جائیداد کا بڑا حصہ بلا شرکت غیرے صرف سرخ بال واسطے محتاجوں کے لئے چھوڑ جاتا ہے تو گو اس کا یہ فعل کیسا ہی نامعقول اور ایک سنگی آدمی کا سا کیوں معلوم ہو، تاہم عام طور پر یہ خلافت عدل نہ سمجھا جائیگا۔ لیکن اسکو خلافت عدل نہ سمجھنے کے کیا صرف یہی معنی نہیں ہیں کہ ایسا کرنا کسی مسلم عام اخلاقی فرض کے منافی نہیں ہے؟ لہذا کیا یہ منظر عدالت کا استعمال اپنے مفہوم اول میں نہیں ہے؟ قانون یا حکومت یا والدین تک اگر اپنی اولاد کے ساتھ اس قسم کا سلوک کرتے، جیسا کہ سبوح نے اوپر فرض کیا ہے، تو کیا یہ قطعاً خلافت عدل نہ سمجھا جاتا؟ عدل کا یہ استعمال اپنے مفہوم ثانی میں ہے۔ ظاہر ہے کہ ڈاکٹر سبوح کے مفروضہ شخص کو اس مفہوم ثانی میں غیر عادل نہ کہنے کی وجہ صرف یہی ہے، کہ وہ ایسی حالت ہی میں نہیں ہے جہیں عدالت کے اس مفہوم کا مصداق بن سکے۔ کیونکہ جب تک کوئی آدمی کسی قانون یا حکومت کا نمائندہ نہ ہو اس وقت تک وہ اس معنی میں عادل یا غیر عادل سمجھ ہی نہیں ہو سکتا۔ لیکن ایسی ایک اور ابہام باقی ہے۔ ارسطو نے اس کا بھی ذکر کیا ہے۔ وہ یہ کہ انصاف کے معنی میں عدالت سے مراد کبھی ہم تقسیم خرید لیتے ہیں، اور کبھی تقسیم شر، انصافاً بشرط سزا کے اُنہی لوگوں کے حصے میں آسکتا ہے، جنہوں نے ارکان بیکار کر رکھے ہیں۔ لہذا اس حیثیت سے عدالت یا اعطائی ہوگی (بصورت تقسیم غیر۔ م یا اصلاحی ہوگی) (بصورت تقسیم شر۔ م) لیکن بعض اوقات عدالت کا اصلاحی معنی میں اسطرح استعمال ہوتا ہے، کہ گویا اس کے لئے صرف یہی ایک معنی ہیں اور عدل کرنے سے اکثر محض شرابی دینا سمجھا جاتا ہے۔ غرض یہ ابہام عدالت کے وسیع (اعطائی و اصلاحی دونوں) اور تنگ (محض اصلاحی) معنی کے مابین ہے۔ کل اس ابہام میں بھی مبتلا ہوا ہے۔ چنانچہ جہاں وہ یہ کہتا ہے، کہ ”اساس عدالت کے اصلی اجزاء وہ ہیں، نقصان پہنچانے والے کو سزا دینے کی خواہش اور یہ علم یا یقین، کہ فلاں متین فرد یا افراد کو نقصان پہنچایا گیا ہے،“ وہاں ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ اسکی نظر عدالت کے محض اصلاحی مفہوم پر ہے، اور یہ خیال نہیں رکھتا کہ وہ پورے مفہوم کے صرف ایک جز پر بحث کر رہا ہے۔ عدالت پر ایک جتنی بحث ہوئی ہے، ان سب میں، جہاں تک میں سمجھتا ہوں، اسکو ہی کی بحث آج بھی بہتر رہی ہے۔ البتہ ڈاکٹر سبوح نے اس موضوع پر جو بحث کی ہے، اسکا حوالہ دیکر گذرا، اس میں یہ خوبی زائد ہے، کہ موجودہ علم و عمل کے حالات کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

باب سوم فرائض

۱۔ قوانین اخلاق
کی ماہیت۔

یہودیوں نے جن کا موجودہ دنیا کے اخلاقی شعور کی تشکیل میں ناموس حقہ ہے، فرائض کے متعلق اپنے خیال کا خلاصہ اس احکام میں کر دیا ہے۔ ملکی ہذا دوسری قوموں میں بھی ہم کو کم بیش اسی راج کے صاف و متعین قواعد ایک نہ ایک حد تک ملتے ہیں، جو ادا کرنا ہی کے کچھ کچھ احکام پر مشتمل ہیں۔ لیکن اخلاقی درجہ ہے۔ میں جیسا کہ اب تک ہم کو اوپر معلوم ہوا ہے، اس قسم کے صریح احکام کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ نفس نامتہ و غافلہ کی تکمیل و تحقق کے صرف ایک عام و کلی حکم پر مبنی ہوتا ہے۔ اب ہم کو یہ دیکھنا ہے، اس کلی حکم میں جزئی قواعد کی کیا حیثیت ہے۔ اوپر آخری باب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس سے ہم کو اس بحث میں مدد ملے گی۔ کیونکہ باب مذکور میں یہ معلوم ہو چکا ہے، کہ بعض ایسے متعین حقوق پائے جاتے ہیں

۱۔ لیکن فیصلہ شکار ہے، کہ ہم یہودیوں کا زیادہ اثر پڑا ہے، یا یہ انمول کا۔ دیکھو یہوٹ لکچرس "از ایلچ"۔
۲۔ یہ نانی قواعد اخلاق کا کوئی بندہ صاحبواضابطہ نہیں رکھتے تھے۔ ابتدائاً ان میں صرف چھوٹے چھوٹے اخلاقی امتثال یا مقولے پائے جاتے تھے۔ مثلاً یہ کہ دافراط کسی شے میں اچھی نہیں ہے۔ دوسری قوموں کی طرح یہ انہوں میں بھی پچھلے پہل اخلاقی وجوب کی بنیاد حکومت کے قوانین پر تھی، بالکل ویسے ہی جیسے کہ بچہ اپنے فرائض کے ابتدائی خیالات ماں باپ کے حکم سے اخذ کرتا ہے۔ باقی اس شعور کا آغاز، کہ وجوب اخلاق کی بنیاد قانون حکومت سے عین ترک کسی شے پر ہے سقوکلس کی آئینی گنی سے ہوتا ہے۔ سو فطائے (اور کسی مذہب سقراط) کی نکتہ چینییاں اخلاق کے حق میں جو تباہ کن ثابت ہوئیں، اس کی بڑی وجہ یہی ہوئی کہ شروع میں یونانی قانون اخلاق اور قانون حکومت میں صاف طور سے فرق نہیں کرتے تھے۔ دیکھو زکر کی "فلسفہ قبل سقراط" (جلد دوم ص ۱۸۵) اور "سقراط و مذاہب سقراطیہ" (ص ۲۱۹-۲۲۱)۔ یہ بات بھی یاد رکھنے والی ہے کہ یہودی قانون کی فطیعت کا اضمحلال، یہودیوں کی قومی آزادی کے خاتمہ کے ساتھ ہی ساتھ شروع ہو گیا تھا۔ دیکھو اوپر کتاب اول باب ۵۔

جو اگر کسی قدر یکبار اور ترمیم پذیر ہیں تاہم آہستہ آہستہ وہ انسانی جماعتوں میں مندرجہ ذیل ضرور حاصل کر لیتے ہیں۔ اور یہ یقین حقوق اپنے ساتھ متعین فرائض لائے ہیں جو احکام کی صورت اختیار کر سکتے ہیں۔ لیکن اس قسم کے فرائض صرف مقبول و مسلم حقوق ہی کے ساتھ نہیں پیدا ہوئے۔ بلکہ حیات اجتماعی کے تمام شعائر اور تعلقات انسانی کی تمام صورتیں کچھ نہ کچھ فرائض پر مشتمل ہوتی ہیں۔ بلاشبہ اس طرح کے تمام فرائض اپنے بالمقابل کوئی نہ کوئی خاص حق بھی رکھتے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کہ ہر حق کے بالمقابل کوئی نہ کوئی خاص فرض ہوتا ہے۔ لیکن بعض اوقات حق اصلی شے ہوتی ہے، اور فرض اس کے تابع معلوم ہوتا ہے، بخلاف اس کے بعض صورتوں میں انسان فرض ہی کو (اصلی شے سمجھتا ہے اور زیادہ آسانی سے تسلیم کر لیتا ہے۔ باب بالا میں ہم حیات اجتماعی کے بعض زیادہ اہم حقوق و شعائر پر بحث کر چکے ہیں۔ اس باب میں ہم ان زیادہ اہم فرائض سے بحث کریں گے، جو احکام کی صورت رکھتے ہیں نیز اخلاقیاتی لحاظ سے ان عناصر (یعنی احکام فرائض) م، کی شعور اخلاق میں جو حیثیت ہے اس کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ لیکن ان دونوں صورتوں میں استقصاء نام کی کوشش بے کار ہے۔

۲۔ احترام حیات پہلا حکم احترام حیات کا ہے، جو براہ راست حق حیات کے بالمقابل ہے۔ اسی حکم کو (دورات میں۔ م، اس طرح ظاہر کیا گیا ہے کہ "قتل زکر" جس کے معنی اس قدر صاف ہیں کہ کسی شے کی ضرورت نہیں صرف اتنا بتا دینا ہے کہ احترام حیات کا حکم صرف دوسروں ہی کی حیات کے لئے نہیں ہے، بلکہ خود اپنی حیات کا احترام بھی واجب ہے۔ اور ایسی تمام چیزوں سے احتراز لازم ہے، جو اپنی یا پرانی کسی کی بھی زندگی یا جسمانی فلاح کے حق میں مضر ہوں۔ یہ

لے نیز اکثر شعائر اجتماعی بھی اپنے ساتھ حقوق رکھتے ہیں۔ اسی لئے ان کے گرد فرائض بھی جمع ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ یروغیرہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے، کہ "فرائض نام ہے شعائر قائم رکھنے والے کردار کا"۔ مثلاً دوسرے دینے کا فرض نظام جمہوریت کے اجتماعی شعائر کو قائم رکھنا ہے، لیکن یہ کہنا کہ تمام فرائض اسی طرح شعائر سے وابستہ ہوتے ہیں، مبہم ہے۔ مثلاً احترام حیات کو لو کہ اسکی فرضیت کسی خاص شعائر سے وابستہ نہیں ہے، لہذا انکو خود جابر ہی کو ہم شعائر کہیں، جو ایک مستقبل کی بات ہوگی۔

چیزیں کیا گیا ہیں، اس کا علم ہم کو بتیجھ ہوتا رہتا ہے۔ اس قسم نے قانون اخلاق کے اس پہلو پر بہت زور دیا ہے، جو حقیقت میں ایک بڑی خدمت تھی۔

۲۔ احترام آزادی۔ دوسرا حکم وہ ہے جو حق آزادی کے بالمقابل ہے۔ یہ ہم کو دوسروں

کی آزادانہ ترقی حیات میں مداخلت سے روکتا ہے، بجز اس صورت کے کہ یہ مداخلت خود اس ترقی ہی میں معین ہو۔ اس حکم کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے، کہ انسان کو انسان سمجھو، اس سے بچان چیزوں کا سلسلوک نہ کرو۔ جسکی رو سے غلامی، تنگی، جابرانہ حکومت وغیرہ تمام ایسی چیزیں ناروا ہیں، جن میں ایک آدمی دوسرے آدمی کو اپنے ذاتی اغراض کے لئے محض آلات و وسائل کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔

یہ اور اس کے اوپر والا حکم (احترام حیات - م)، دونوں اس طرح باہم پیوستہ ہیں، کہ فی الواقع ان کو ایک ہی سمجھنا چاہئے۔ کیونکہ کسی کی زندگی کا سرے سے خاتمہ کر دینا دینی قتل (م) دراصل اسکی آزادانہ ترقی میں مداخلت ہی کی انتہائی صورت ہے۔ ذیل کا تیسرا حکم بھی ان دونوں کے ساتھ نہایت ہی قریب کا تعلق رکھتا ہے۔

۳۔ احترام سیرت۔ اس کو احترام سیرت کے حکم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ یہ ایجابی حکم ہے، اوپر والے دو نہ حکم اس کی سلبی صورت تھے۔

یہ ہم کو صرف ایسی چیزوں سے باز رکھنے کا حکم نہیں کرتا، جو ہمارے پڑوسی کے لئے مضر یا اسکی آزادانہ ترقی میں مغل ہیں بلکہ یہ ہم کو ایجابی طور پر اس بات کا بھی حکم کرتا ہے، کہ جہاں تک ممکن ہو، اپنے پڑوسی کی ترقی میں معاون ہونا چاہئے۔ سیٹ پال نے جب یہ کہا کہ ”جائز میرے لئے تمام چیزیں ہیں، لیکن مناسب و خیر تمام چیزیں نہیں ہیں“ تو اس کے پیش نظر بھی احترام سیرت کا حکم تھا۔ یعنی معمولی قانون کی رو سے وہ ہر ایسی چیز کے کرنے کا مجاز تھا، جو صراحتہ دوسرے کے حق میں مضر نہ ہو، لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی جانتا تھا، کہ اس کو تمام ایسی چیزوں سے احتراز مناسب ہے، جن سے دوسروں کی راہ ترقی میں کسی رکاوٹ کا اندیشہ ہے۔ لوگوں کے ساتھ کسی خاص قسم کے

کہا نے کا بیشک کہ لینا، کسی شخص کی زندگی یا آزادی میں خلل انداز نہیں ہو سکتا، لیکن ترقی کے جس مرتبہ پر یہ لوگ ہیں، اس کے لحاظ سے ممکن ہے کہ ایسا کرنا ان کے حق میں مضہو دوم، بے شک احترام سیرت کے اصول کو احترام حریت یا آزادی ہی کے سبلی اصول کی ایک محض توسیع قرار دیا جاسکتا تھا۔ لیکن سبلی کے بجائے اس کو ایک ایجابی اصول قرار دینا شاید زیادہ بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ جب ہم لوگوں کے مرتبہ ترقی کا بھی لحاظ رکھتے ہیں، تو ہمارے لئے نہ صرف ایسی چیزوں سے احتراز مناسب ہوگا جو ان کے حق میں مضہو ہیں بلکہ ایسی چیزوں کا کرنا بھی ضروری ہوگا، جو ان کے لئے مفید ہوں سبیل کی زبان میں اس قسم کے حکم کا بہترین خلاصہ یہ ہوگا کہ ”تم خود شخص (انسان) م، بنو اور دوسروں کا بحیثیت اشخاص کے احترام کرو“

۵۔ احترام ملکیت | اس کے بعد کا حکم یہ ہے کہ ”چوری نہ کر“ جو درحقیقت اوپر والے حکم کی محض تفصیل ہے۔ یہ ہم کو اس بات سے روکتا ہے کہ دوسرے

کی فلاح و بہبود کے اسباب و ادوات کو اپنا نہ بنالو، چاہے یہ اسباب و ادوات دوسرے کی ملکیت کی مادی چیزیں ہوں، یا ایسی غیر مادی چیزیں جیسی کہ عزت و شہرت یا ذمت وغیرہ ہے۔ یہ حکم لزوماً اوپر ہی والے حکم میں شامل تھا۔ کیونکہ کسی آدمی کی سیرت یا شخصیت کی ترقی مستلزم ہے اس ترقی کے اسباب و ادوات کے استعمال کو اور کسی فرد کو ان کے استعمال کا حق ملنا ہی دوسرے پر اس فرض کو عائد کر دیتا ہے، کہ وہ ان اسباب کو اس کی ملکیت میں بلا در اندازی و مداخلت کے رہنے دیں۔ احترام ملکیت کا حکم محض چوری نہ کرنے کے حکم سے وسیع تر ہے۔ اس میں دوسروں کی طرح خود اپنی ملکیت و جائیداد کا احترام بھی داخل ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ اس کی رو سے خود اپنے ملوکہ اسباب و ادوات کا بھی غلط و بجا استعمال ناجائز ہے۔ اس کی رو سے کاہلی و بیکاری کی تمام ایسی صورتوں کو ناجائز سمجھنا چاہئے، جن میں آدمی دوسروں کی کھائی پر سیر کرتا ہے، اور اس طرح گویا پرائی ملکیت پر مباحض ہو جاتا ہے۔

۶۔ احترام نظام اجتماعی۔ | غیر ضروری تطویل و تفصیل سے بچنے کے لئے اس عنوان کے تحت

میں کسی حکم واحد کے بجائے ہم نے مجموعاً تمام وہ احکام داخل کر لئے ہیں جو شعائر اجتماعیہ اور نظام اجتماعی کی مختلف صورتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ حکم ہر ایک کو کسی شعائر اجتماعی میں بلا ضرورت و خواہ منواہ کی درآمدی سے روکتا ہے۔ مثلاً اس کی رو سے نانذانی رسم و رواج کو توڑنا ناجائز ہے۔ یہ ہم کو بادشاہوں اور حاکموں کی تعلیم کا امر کرتا ہے اور اسی تعمیل کی دوسری چیزیں بھی اس میں داخل ہیں۔ ان تمام احکام کا اقتدار و اختیار ملتا ہوا ہوتا ہے، اس نظام اجتماعی کے تحفظ و قیام کی اہمیت پر، جس سے ہم تعلق رکھتے ہیں۔ سپاہی اپنے افسر کے حکم کی تعمیل علی العموم اپنا فرض جانتا ہے، چاہے اس میں اس کو حاکمیت ہی کیوں نہ نظر آتی ہو۔ اسی طرح ایک شہری اپنے ملک کے حکام کی ہدایت علی العموم فرض خیال کرتا ہے، چاہے اس کو یہ علامت نہ نظر آتا ہو کہ ان کے قوانین کیلئے عاقلانہ نہیں ہیں۔ حتیٰ کہ کبھی کبھی ایک صاحب سیاست تک باوجود اختلاف رائے کے اپنی جماعت کا ساتھ دینا واجب سمجھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مجموعہ احکام کو بہت سے مختلف و جداگانہ قواعد میں توڑا جاسکتا تھا لیکن یہ کام اتنا آسان ہے کہ یہاں اس پر وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں۔

۷۔ احترام صداقت | اس کے بعد کا حکم یہ ہے کہ جو جھوٹ نہ بولے جس کے دو معنی ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہمارے قول و فعل میں مطابقت ہونی چاہئے۔ مثلاً یہ کہ اگر ہم زبان سے کوئی وعدہ یا معاہدہ کریں تو اس کو پورا کریں۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ ہمارے قول اور خیال میں مطابقت ہونی چاہئے یعنی ہم کو ہم ہی کہنا چاہئے جو ہمارے دل میں ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں معنی ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ آدمی ایسا وعدہ کر سکتا ہے، جس کے پورا کرنے کا خیال دل میں نہ ہو۔ اس صورت میں وہ

۸۔ کہنے کی ضرورت نہیں کہ حق انقلاب اس عالم کے تحت میں نہیں داخل ہے۔ بیسیاں آگے چل کر جو عقوبت معلوم ہوگا کہ ان احکام میں سے کوئی حکم بھی اس طرح علی الاطلاق واجب الاطاعت نہیں ہے، کہ کسی شناسائی گنجائش ہی نہ کہتا ہو۔ جس طرح ایک سپاہی کا فرض ہے کہ وہ اپنے افسر کے اشارے پر بے ہون و چلے اسی طرح ایک دور میں مصلح کو اپنی حکومت کے قوانین سے سرکاری کا بھی حق حاصل ہے۔ لیکن ایسا کرنا صرف استثنائی حالات میں جائز ہوتا ہے۔

دوسرے معنی کے لحاظ سے دروغ گو ہو گا۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ پہلے معنی کی رو سے بھی وہ جھوٹا ثابت ہو۔ کیونکہ زبان سے وعدہ کر چکنے کے بعد ممکن ہے، کہ وہ اسکو بعد میں پورا ہی کر ڈالے۔ یا اس ہمدردی معنی کا تعلق اظہار خیال ہی کے احترام سے ہے۔ آخر اندر صورت میں یہ ہے، کہ ہمارا اظہار خیال ہمارے دل کے واقعی خیال کے مطابق ہو، اور اول الذکر میں یہ ہے، کہ ہمارا عمل ہمارے اظہار خیال کے مطابق ہو۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے، کہ کذب کا تعلق فقط قول ہی سے ہے، عمل بھی کاذب ہو سکتا ہے جس کی صورت یہ ہے، کہ ہمارے عمل سے جو کچھ متبادر ہو تا ہے، ہماری نیت ان کے خلاف ہو، یا ہمارا عمل کسی ایسے فعل پر دلالت کرتا ہو، جس کو نہ ہم نے واقعاً کیا ہے، اور نہ کرنے کی نیت رکھتے ہیں۔ لہذا درجہ جوٹ نہ بول، کے حکم کا غشایہ ہے، کہ ہمارا قول و فعل ہمیشہ ایسا ہونا چاہئے، جس سے تا یہ امکان وہی ظاہر ہو جو ہمارے دل میں ہے، یا جس کے کرنے کا ہم ارادہ رکھتے ہیں۔ اور اپنے دلی خیال کو ظاہر کر چکنے کے بعد مقدور بھر اسی کے مطابق عمل کرنا چاہئے۔

۸۔ احترام ترقی۔ سب سے آخری حکم، جس کا ذکر ضروری ہے، اور جس کو علی العموم لوگ مضابطہ اخلاق میں نظر انداز کر جاتے ہیں، وہ یہ ہے کہ جہاں تک

ہو سکے ہم کو دنیا کی ترقی میں مدد دینی چاہئے۔ اس کو یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے، کہ جو کام تجھ سے متعلق ہو اس کو دل و جان سے اور پوری تندہی کے ساتھ کرنا اس حکم کو اگر محبت خدا کے حکم کے مساوی رکھا جائے تو کچھ بیجا نہ ہو گا۔ اس لئے کہ یہ نہایت حکیمانہ مقولہ ہے، کہ ”عمل عبادت ہے، خدا کی محبت کا سب سے نمایاں ثبوت بندگانِ خدا کی ترقی و ہوا خواہی ہے، اور اس ہوا خواہی کا سب سے بین ثبوت یہ ہے کہ آدمی انسانی ترقی کے لئے اپنے کو وقف کر دے۔ پس یہ عظیم ایجابی حکم ہماری فہرست احکام کا آخری لمحہ جیسا کہ لائسل کا حکم ہے، کہ پہلے تم یہ جانو کہ تم کیا کام کر سکتے ہو، پھر اس کو ہرگز نہ کی طرح کرو“ (صافنی و حمال، کتاب ۳۔ باب ۱۱)

۹۔ اسلام میں ماں باپ، بی بی بچوں کی خبر گیری کو دوسری فی سبیل اللہ قرار دیا گیا ہے۔ ابو غلابہ کا قول ہے کہ ”میرے نزدیک طلب معاش مسجد کی زاویہ نشینی سے پسندیدہ تر ہے۔“

۱۰۔ دوسرے کام جو سچائی پر مبنی ہو مذہب ہے۔ دیکھو کارلائل (صافنی و حمال، کتاب ۳۔ باب ۱۲)۔

۱۵۰ - ہے۔

۹۔ کارستانیٹ

مذکورہ بالا احکام کو ہم نے نظام کی صورت میں لانے کی کوئی خاص کوشش نہیں کی ہے ظلمہ کے لئے یہ ایک اچھی مشق ہوگی کہ وہ

ان احکام کی مزید تفصیل کریں اور یہ بتائیں کہ ان میں باہم کیا تعلقات ہیں۔ لیکن اصل یہ ہے کہ ان احکام کا کوئی کامل تشفی بخش نظام بنایا ہی نہیں جاسکتا۔ انتہائی و برتر قانون صرف ایک ہی ہو سکتا ہے، اور وہ وہی ہے جو ہم کو نفس عاقل دنیا عالم عقلی کے تحقق کا حکم کرتا ہے۔ باقی اگر ہم اس قانون برتر کے ماتحت کچھ قطعی قواعد بنانا چاہتے ہیں تو ان میں فرائض و تضام لازمی ہے۔ یہی فرائض و تضادم کارستانیٹ کا مبدیہ ہے۔ کارستانیٹ احکام اخلاق کے قطعی معنی بیان کرنا چاہتی ہے، اور اسکی تشبیح کرنا چاہتی ہے، کہ بصورت تضام فرائض ان میں سے کون سا قضا ہوتا ہے۔ تضام کا ہونا تو ظاہر ہے، کہ ناگزیر ہے۔ اگر احترام حیات ہم پر ہمیشہ ہر حال میں واجب ہو، تو بعض اوقات احترام ملکیت کی قانون شکنی کرنا پڑے گی۔ مثلاً جو آدمی کسی کو قتل کرنے جاتا ہے، اس کا جاتا تو ہو کہ جس پرانا یا حسین لینا ہوگا۔ اسی طرح اگر ہم پر احترام آزادی کے لئے انتہائی کوشش ہر حال میں فرض ہے تو کبھی نہ کبھی نظام اجتماعی کے احترام سے تضادم ہونا ناگزیر ہوگا علی ہذا دیگر احکام میں بھی اسی قسم کے تضام و تضادم سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس بحث کے متعلق جیکوٹی کا پرزور بیان ہم اوپر درج کر آئے ہیں۔ جس میں گو ایک حد تک مبالغہ کی آمیزش بھی جاسکتی ہے، تاہم اس امر سے انکار نہیں ہو سکتا، کہ بعض مواقع ایسے ضرور پیش آتے ہیں، جن میں ہم ایک برتر قانون کی خاطر مذکورہ بالا احکام کا توڑنا ہی اپنا

۱۵۰۔ کارستانیٹ "مرب ہے" Casuistry جو اپنے برے مفہوم میں قریب قریب "جہنم فقیہ"

کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی قانون توڑنے کے لئے قانون بنانا۔ م

۱۵۱۔ دیکھو دیوئی کا خلاصہ "خلاقیات" ص ۳۳۰۔ میوڈ کی "عنصر اخلاقیات" ص ۳۳۰۔ کیرک کی "اینٹ کا

فلسفہ" انتقاد ص ۱۵۶۔ ۱۵۷ اور ۲۱۵۔ ہریڈلی کی "مباحث اخلاقیات" ص ۱۳۷۔

۱۵۲۔ دیکھو کتاب دوم، باب ۳، فصل ۱۳۔

فرض محسوس کرتے ہیں۔ کارستانیٹ کا کام اسی قواعد شکنی کے قواعد بنانا ہے، یعنی اُن صحیح حالات کا معلوم کرنا، جن میں کہ ہم کو احکام جزئیہ کے توڑنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ کوشش تاریخی لحاظ سے خصوصیت کے ساتھ یسوعی (صبیوٹ) فرقہ سے تعلق رکھتی ہے۔ بعد کو کارستانیٹ اپنی اسی کوشش کی بدولت سخت بدنام ہوئے، اور سچ یہ ہے، کہ بحیثیت جمہوری اُن کی بدنامی بجا تھی۔ یہی کیا کم عیب تھا، کہ ہم کردار کے لئے جزئی قواعد کے محتاج ہوں۔ نہ کہ اُن قواعد کے توڑنے کے لئے قواعد بنانا، تو قطعاً روا نہیں رکھا جاسکتا۔ کیونکہ پھر یہ قواعد شکن قواعد اس قدر پیچیدہ ہو جاتے ہیں، کہ ان کی پوری ناکملی ہے۔ اور عمل میں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ لوگ اپنی ذاتی تشفی کے لئے ہر فعل کو جائز بنا لے سکتے ہیں۔ احکام کے تقیدات سے بچنے کا یہ طریقہ نہیں ہے، کہ اور زیادہ دقیق جزئی احکام بنائے جائیں، بلکہ اسکی صحیح صورت یہ ہے، کہ ہم اس اصل بنیادی قانون کی طرف رجوع کریں، جس کی احکام جزئیہ محض ایک ناقص صورت ہوتی ہیں۔

۱۔ قانون برتر ہے یہ بنیادی قانون کیا ہے؟ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے یہ وہ قانون ہے، جو ہم کو نفس عاقلہ کے تحقق کا حکم کرتا ہے۔

یہ حکم اس قدر وسیع اور مبہم ہے کہ عملی ضروریات کے لئے اس کے ماتحت جزئی قواعد کا وضع کرنا یقیناً بہتر ہے۔ لیکن جب ان قواعد میں تضاد واقع ہو، اور راہ عمل کے متعلق دشواری محسوس ہو، کہ کونسا راستہ اختیار کریں، تو اس صورت میں بہکون خود اسی بنیادی قانون برتر کی طرف رجوع کرنا چاہئے، اور یہ سوال کہ نا چاہئے، کہ جو راستہ ہم اختیار کرنا چاہتے ہیں نفس عاقلہ کے تحقق کے لئے وہ سب سے سیدھا راستہ ہے

۱۔ دیکھو جو حکم کی ہوتا سنج اخلاقیات“ (صفحہ ۱۵)۔

۲۔ قانون اخلاق کا قواعد جیسے کی صورت میں اظہار ارتقار اخلاق کی ایک ابتدائی منزل ہے، جو قدّمہ اس منزل کے ابتدائی ہے جس میں اخلاق نام ہوتا ہے قوانین حکومت کا مقابلہ کیے دیکھو سبب ۶۸-۷۲۔

۳۔ کارستانیٹ کی تائید و حمایت کے لئے دیکھو راشڈال کی ”قطر یلہ خیر و شر“ کتاب سوم، باب مقابلہ کے لئے دیکھو سبب کی ”اصول اخلاقیات“ (صفحہ ۵ اور باب ۱۔ نیز ص ۱۱۱ اور سبب ۱۷۱)۔

۴۔ جاتسن کے ۵۰ مضامین، جو ”بین الاقوامی جریلدہ اخلاقیات“ جلد ۲ میں شائع ہوئے ہیں۔

یا نہیں؟ بلاشبہ اس سوال کا جواب دینا اکثر مشکل ہو گا۔ لیکن جس شخص نے اپنے تعمیر کو
تنگ آنودہ نہیں ہونے دیا ہے، اور اس سوال کو دیات کے ساتھ اپنے سامنے پیش
کرنا ہے، وہ کازستانی موٹنگائیوں میں پڑے بغیر اپنے کو بڑی جھٹک فزیشن سے
بچا سکتا ہے۔

۱۱۔ رسمی قیود | اخلاق کے قطعی قوانین یا احکام کے علاوہ ہر جماعت میں کچھ
ایسے رسمی قواعد بھی ضرور پائے جاتے ہیں، جو گواہ اپنے اقتدار کے لحاظ سے کم مرتبہ ہوتے ہیں، لیکن لوگ انھی
پابندی کا اکثر زیادہ اہتمام کرتے ہیں۔ مثلاً بات چیت، ملنے جلنے، لٹنے بیٹھنے وغیرہ کے
عام تہذیبی قواعد یا خاص خاص طبقات جماعت و اہل پیشہ کے مخصوص آداب اسی صنف میں

لے بعض اوقات اس سوال کا جواب مذہب و احساس کی صورت میں زیادہ آسانی سے دیا جاسکتا ہے یا ہودی
قانون کا یہ غلطہ احکام کہ تو اپنے پروردگار خدا کے ساتھ جان و دل سے محبت کر اور اپنے چڑوسی سے
اسی طرح محبت کر جس طرح کہ تو خود اپنے سے کرتا ہے، ”مذہب دینی عقل برتر اور تمام ذی عقل ہستیوں کی محبت
کی نہایت صحیح صورت ہے۔ البتہ مذہب و احساس کی صورت میں یہ نقص ہے، کہ اس سے متعین فرائض نہیں
معلوم ہوتے بخلاف اس کے۔ حیات عقلی کو ترقی دینے کے حکم سے غوراً ذہن اس مقصد کے وسائل کی طرف
مختل ہو جاتا ہے۔ ساتھ ہی یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے، کہ ذہن کا صحیح رویہ احساس کی صحیح صورت کو اپنے
ساتھ لاتا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کتاب اقل، باب ۲، فصل ۵۔ اور کتاب دوم، باب ۱۲
فصل ۱۳، ہیکو معلوم ہو چکا ہے، کہ کینٹ فرائض اخلاق کے محبت پر مبنی ہونے کا منکر ہے، اور دینی احکام
محبت کی تائید یں کی ہے، کہ ان کا منشا صرف یہ تھا، کہ ہمارا پرناؤد و سروں کے ساتھ ایسا ہونا چاہئے، کہ
گو نام ان سے محبت کر نہیں، لیکن بقول آدم کے ”فطریتاً احساسات اخلاقی“ حصہ ہم،
فصل ۳۔ باب ۴، اس خیال کو یوں نہیں تعمیر کیا جاسکتا، کہ اپنے چڑوسی سے خود اپنی طرح محبت کرنی پڑے
وہ کیونکہ ہم اپنی ذات سے جو محبت کر سہیں، وہ تو خود اپنی ہی خاطر ہوتی ہے، نہ اسلئے کہ ہکو اچا کر سنے کا
حکم ہے، نہ اس بحث میں تینٹ نے ”فطریتاً اخلاقیات“ حصہ ۳، سینٹ مال کا پرورد مقلد غیب
نقل کیا ہے، کہ گو میں اپنا سارا مال و متاع یہو کوں کو کہا نا کہلانے کیلئے دیدوں، اور گو میں اپنا جسم جلائے
کیلئے حوالہ کردوں، لیکن اگر میرے دل میں یہو کوں کی محبت نہیں ہے تو یہ سب بیکار ہے“
لے دیکھو گیتے کی ”مقلد اخلاقیات“ کتاب ۴، باب ۲۔

داخل ہیں اس میں شبہ نہیں کہ یہ بھی قواعد بار باجیل و مضحکہ خیز ہوتے ہیں۔ اور ان کی اس طرح سختی کے ساتھ پابندی ہرگز مدوح نہیں ہے کہ یہ ہمت اخلاق یا سیرت کے آزادانہ نشوونما میں غل ہوں۔ تاہم یہ قواعد ہمیشہ بے معنی نہیں ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ نہایت معقول بات لکھی ہے، کہ کم کو تہی قوانین کی تحقیق نہ کرنی چاہیے، کیونکہ ان کی ایجاد کا منشا اکثر مختلف قسم کی غلط کاریوں اور ظلم و جور کی روک تھام ہوتی ہے۔

اور بار بار یہ نہایت اچھا ہوتا ہے کہ آدمی کے انفرادی تہیات، بعض عام رسمی پابندیوں سے دب جائیں غرض یہ کہ اگر کسی رسم و رواج کی بدولت کوئی زیادہ اہم اصول نہ ٹوٹتا ہو، تو نظام اجتماعی کے احترام کا اقتضایہ ہے کہ انسان اس رسم و رواج کی پیروی کرے۔

ایں ہمہ یہ شے کچھ زیادہ اہمیت کی نہیں ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ان حقیر رسوم و قواعد کی سختی کے ساتھ پابندی بھی ویسی ہی طاقت ہے جیسی کہ ان سے قطعی بے پروائی بہت طاقت ہے۔ نہائی باتوں کی نگہداشت اخلاقی زندگی میں بھی ہے۔ اور بہت سی رسمیں یقیناً ایسی ہیں جن کا توڑنا، ان کی پابندی سے زیادہ محمود ہے، حتیٰ زمانہ (ہمارے انفرادیت پسندی کی بنا پر) یہ رجحان پیدا ہو گیا ہے، کہ زندگی کے عام قواعد کو نہایت ہی کم اہمیت دیا جاتی ہے۔ لیکن اہل چین کنفیوشس کے زیر اثر ہونے کی وجہ سے دوسری انتہا پر ہیں۔

۱۲۔ فرائض تمامہ | چونکہ فرائض کا کوئی قطعی ضابطہ بنانا ناممکن نہی، اس لئے بعض مصنفین نے واجبات اخلاق کی دو قسمیں کر دی ہیں، ایک تو وہ جو محدود متعین کئے جاسکتے ہیں، اور دوسرے وہ جنکو نسبتاً مبہم چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ اس تقسیم و تفریق نے مختلف صورتیں اختیار کی ہیں۔

۱۔ جنکو کبھی کبھی ”محقرات اخلاق“ کہا جاتا ہے۔

Wallenstien

۲۔ البتہ اس قسم کے قواعد بد نسبت بڑی چیزوں کے چھوٹے چھوٹے معاملات میں اکثر زیادہ مفید نہایت ہوتے ہیں، جس کی وجہ یہی ہے کہ چھوٹی چیزوں کی طرف ہمارا اعتنا کم ہوتا ہے۔ دیکھو آگے فصل ۱۳ کا حاشیہ۔

بعض لوگ ان واجبات کو جن کی پوری پوری تحدید ہو سکتی ہے فرائض کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور وہ افعال حسنہ جن کی اس طرح قطعی تحدید نہیں ہو سکتی، ان کو بھی سے موسوم کرتے ہیں۔ گویا نیک آدمی وہ ہے، جو اپنے فرض سے زیادہ کرتا ہے، جس کا اُس سے مطالبہ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اُن نے فرائض قطعیہ کو عدالت کے تحت میں رکھا ہے، اور لکھا ہے کہ ان کے علاوہ دوسری چیزیں بھی ہیں، جن کی نسبت ہم یہ چاہتے تو ہیں کہ لوگ اُن کو کریں۔ نیز ان کو ہم پسند کرتے ہیں، اور ان کے کرنے پر لوگوں کی تشریف کرتے ہیں۔ تاہم یہ جانتے ہیں کہ وہ ان کے کرنے پر مجبور نہیں کئے جاسکتے۔ یعنی یہ اخلاق واجب نہیں ہیں، ایک اور تفریق وہ ہے، جو کینٹ نے فرائض تامہ اور فرائض ناقصہ کے نام سے کی ہے۔ اس تفریق کی رو سے فرائض تامہ تو وہ ہیں،

لے عام بل چال میں بھی لفظ "Virtue" اس معنی میں مستعمل ہے، اور شاید یہی اس لفظ کا اصلی مفہوم بھی ہے۔ ابتدائے اسکا اطلاق ایسی اوصاف پر ہوتا تھا، جو نہایت درجہ بلکہ اور سب سے زیادہ مودع خیال کئے جاتے تھے۔ دیکھو الگنڈر کی "اخلاق فی نظام و مرتبہ" میں لکھا کہ امتیازی وصف ہی معلوم ہوتا ہے، کہ وہ فرض سے زائد ہو تاہم اس قسم کا بہر حال تمام تر اپنے مخصوص حالات کے تابع ہوتا ہے، جن کا فیصلہ خود فاعل کے ہاتھ میں ہے، اور ہمارے نزدیک اُس کا یہ قطعاً فرض ہے، کہ بہتر سے بہتر کام کرنا، دیکھو مقابلہ کے لئے میوٹر کی "عنصر اخلاقیات" ص ۵۷، حاشیہ۔ نیز دیکھو لوم آسمی کی "فطریۃ احساسات اخلاق" حصہ اول، فصل ۲۔ باب ۲، تبوک کی "منابع اخلاقیات"، کتاب دوم باب ۲۔ رکابی کی "فلسفۃ اخلاق" ص ۵۷ "اذا دیت" باب ۵۔ بعض مصنفین نے لفظ عدالت کو صرف ان افعال کے لئے محدود رکھا ہے، جو قری قانون کی طرف سے عامہ کئے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ آسمی کہتا ہے "فطریۃ احساسات اخلاق" حصہ دوم فصل ۲۔ باب ۱، کہ جو شخص اپنے بڑبڑوں کی صرف ذات، جائداد، یا عزت پر عمل کرنے سے باز رہتا ہے، وہ کسی ایجابی مزیت کا برائے نام ہی مستحق ہے۔ تاہم اس طرح وہ ان قاعدوں کو پورا کر دیتا ہے، جنکو بالتحصیص عدالت کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جن پر اُسکی برابری والے بجا طور سے اُس کو مجبور کر سکتے اور جبکہ نہ کرنے پر سزا دیکھتے ہیں۔ فرض عدالت ایسی شے ہے، جس کے قواعد محض بیکار بیٹھے رہنے سے بھی پورے ہو جاتے ہیں، "مقابلہ کے لئے دیکھو باب ۱۰ کے خاتمہ کا حاشیہ۔

۷۷ "الہیات اخلاق" فصل ۲۔ و ستربر ایڈٹ۔ ص ۵۷، نیز مقابلہ کے لئے دیکھو گیزو کی "کینٹ کا فلسفہ انتقادی" جلد دوم ص ۲۰۲

جن کا بلا کسی قید و شرط کے ہم سے قطعی مطالبہ کیا جاسکتا ہے مثلاً یہ کہ قتل نہ کر، جھوٹ نہ بول، چوری نہ کر، یہ اکثر سبلی ہوتے ہیں۔ دوسرے وہ واجبات ہیں، جیسا کہ اس قطعیت کے ساتھ مطالبہ نہیں کیا جاسکتا، اور یہ اکثر ایجابی ہوتے ہیں۔ مثلاً فیاضی کو لو کہ یہ موقع و محل وقت اور حالات کے تابع ہے، کسی شخص پر یہ واجب نہیں کیا جاسکتا، کہ وہ ہر قسم کی نیکیاں کرے، بلکہ ہر آدمی اپنے حالات کے موافق جو نیک کام کر سکتا ہے، کرنا چاہیے، جس کا فیصلہ بھی علی السہم وہ خود ہی کر سکتا ہے، کہ اپنے حالات کے لحاظ سے اس پر کون سا کار خیر عائد ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ان فرائض کو فرائض ناقصہ کہنا چاہیے، کیونکہ ان کی قطعی تحدید ممکن نہیں ہے۔

اس میں شک نہیں، کہ فرائض میں اس قسم کا فرق پایا جاتا ہے، بلکہ اس لحاظ سے ان کی دو کے بجائے تین قسمیں ہیں۔ سب سے پہلے تو وہ فرائض ہیں، جن کی قطعی طور پر تحدید ہو سکتی ہے، اور جو ایسے قوانین حکومت کی صورت میں نافذ کئے جاسکتے ہیں جن کی خلاف ورزی مستوجب سزا ہوتی ہے۔ اس کے بعد دوسرا درجہ ان فرائض کا ہے جو اگرچہ قوانین حکومت کی صورت میں نہیں نافذ کئے جاسکتے یا ایسا کرنا سخت وقت طلب ہوتا ہے، تاہم ہر اچھے شہری سے ان کی پابندی کی توقع کی جاتی ہے۔ تیسرے درجہ پر وہ فرائض ہیں، جن کا مطالبہ ہر شخص سے نہیں، بلکہ صرف بعض اشخاص سے کیا جاسکتا ہے، یا جن کے پورا کرنے کی مختلف افراد سے صرف با اختلاف مراتب توقع کی جاسکتی ہے لیکن فرائض کے اصناف مختلفہ کا یہ فرق قطعی اور اٹل نہیں ہے۔ جو فرائض قانوناً عائد کیے جاسکتے ہیں وہ وقتاً فوقتاً حکومت کی نوعیت اور عایا کے مارج تمدن کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں۔ یہی حال ان فرائض کا بھی ہے جن کے پورا کرنے کی ہر اچھے شہری سے

۱۔ فرائض نامہ کے اصلی معنی یہی تھے۔ کینٹ نے اس اصطلاح کے استعمال کو بدل دیا۔ اخلاقیات اور قانون کے باہمی تعلق کی بعض چیزوں کو آدم اسمتھ نے "انٹریٹ احکامات اخلاق" حصہ ۶۔ فصل ۴ میں نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔
۲۔ انہی کے کسی بھی حد تک پورا کرنے کو فرض کی جگہ اس مفہوم میں ٹکی کہا جاسکتا ہے، جسکی اسبی اور تشریح گڈ پیپر لیکن بحیثیت مجموعی یہ استعمال خالی از جہات نہیں ہے۔

بجاطور پر توقع کی جاسکتی ہے۔ لہذا اگرچہ کسی ایک وقت اور ایک جگہ کیا، فرائض تمامہ کی فہرست تیار کر لینا اور اس کو ضابطہ قانون کی صورت میں مدون کر لینا ممکن ہے، تاہم اس ضابطہ کو دو ربعد بدلنا پڑیگا، اور پھر بھی افراد کے بہت سے اہم ترین فرائض غیر منصفانہ ہی بجائیں گے۔

۱۳۔ فرائض منصبی | لہذا آدمی کے فرائض کو بڑی حد تک خود اُسی کی انفرادی بصیرت پر چھوڑنا چاہئے اخلاقیات کا کام اس سے زیادہ بہ مشکل

ہی کچھ ہو سکتا ہے، کہ اُس کی عام روش، عمل کے متعلق احکام وضع کر دے۔ باقی رہے تفصیلات، عمل تو ان کے لئے خود فطرت نے آدمی کو تمام تر تاریکی میں ہمیں چھوڑا ہے۔ انسان آسمان سے ٹپکتا نہیں ہے، وہ ایک خاص ماحول میں خاص خاص صلاحیتیں لیکر پیدا ہوتا ہے، اور وہ اپنے دائرہ عمل کے محدود دعوے پہلے ہی سے متعین پاتا ہے۔ اُسکی جگہ عام نظام حیات کو آگے بڑھانے کے لئے پہلے ہی سے مقرر ہوتی ہے۔ اور اسکا اصلی کام یہی ہوتا ہے کہ اپنے مخصوص دائرہ عمل اور اپنی مقہور جگہ یا منصب کے فرائض کو خوبی کے ساتھ انجام دے۔ کارلائل کا یہ عظیم اصول کہ ”اپنے قریب ترین فرض کو پورا کرنا“ اسی اہم نکتہ پر مبنی ہے۔ ہر کام کرنے والے کا

لے لیکن اس سے یہ ہرگز لازم نہیں آتا کہ جس حد تک ہم منضبط کر سکتے ہیں، اُس حد تک ہی نہ کریں۔ بقول رینسل کے فلسفہ مذہب۔ فصل ۱۱۶، کہ ”گو احکام حشر و بیشہ کے لئے پورا عالمی قانون نہیں ہو سکتے، تاہم قتل نہ کر، کو قانون بنانے سے اس بنا پر انکار کرنا کہ کوئی ضابطہ اخلاق مکمل نہیں ہو سکتا ایک مہمل بات ہوگی، کیونکہ مکمل نہ ہر لیکن ہر ضابطہ اخلاق (اپنے اقبل والے سے۔ م، بہتر ضرور ہو سکتا ہے۔ احمق سے احمق آدمی بھی جانتا ہے، کہ اعلیٰ سے اعلیٰ اور نفیس سے نفیس شے سے بھی اعلیٰ تر نفیس تر شے تکمیل ہو سکتا ہے۔ پر اسے درخت میں نمی نمی شاخیں نکلا ہی کرتی ہیں، جن سے وہ نیا درخت نہیں ہو جاتا لیکن اگر کوئی شخص نیا درخت اس لئے نہ نصب کرے، اگر اگلے چل کر اس میں نمی نمی شاخیں نکلا، اعلیٰ ہے، تو یہ اُسکی صریح حاققت ہوگی“

۱۴ دیکھو "Sortor Resortus" (کتاب ۲۔ باب ۴) انسان کا کوئی منصب ایسا

نہیں ہو سکتا، جو اپنا کوئی فرض اور نصب العین نہ رکھتا ہو۔ بریڈلی نے ”مباحث اخلاقیات“ کو مقالہ ۱۱

پہلا فرض یہی ہے، کہ جو کام اس سے متعلق ہے، اس کو بوجہ احسن سرانجام کر کے اللہ پہلے اس امر کا اطمینان کر لینا چاہئے، کہ یہ کام مفید و نفعی ہے اور وہ اس کو اچھی طرح کرنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ جب اس طرح اسکو کارگاہ حیات میں اپنا منصب معلوم ہو گیا، تو پھر یہ معلوم کرنے میں چنداں وقت نہوگی، کہ اس منصب یا دائرہ عمل کے مناسب احکام کیا ہیں۔ لہذا ہم بحث یہ نہیں ہے، کہ قواعد عمل کیا ہیں، بلکہ یہ کہ وہ سیرت کیا ہے، جو ہمو اپنے اندر پیدا کرنی چاہئے۔ باقی جب یہ سیرت پیدا و قائم ہو گئی، تو پھر اس کو جب اپنی جگہ پر لگا دو گے تو اپنے لئے قواعد عمل یا احکام یہ خود ہی معلوم کر کے گی۔ اس لئے احکام کی بحث قدرۃ فضائل کی بحث

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ ”میرا منصب اور اس کے فرائض“ پر جواب لکھا ہے، وہ بھی قابل مطالعہ ہے۔ مقابلہ کے لئے ”رکبہ“ ”دیوتی“ کی ”خاکہ اخلاقیات“ ”حصہ دوم“ ”وہ آدمی کی اخلاقی جدوجہد گشتہ عزت میں بیٹھ کر خیر و شر کے متعلق خیال آرائیوں کا نام نہیں ہے، نہ اپنے لئے کسی نئے اخلاق کے اختراع کا نام ہے، نہ کسی ایسے نصب العین کے پیدا کرنے کا نام ہے، جس کا کبھی تحقق نہ ہوا ہو۔ بلکہ یہ نام ہے اس اخلاقی دنیا کے قائم رکھنے اور ترقی دینے کا، جس کا وہ ایک فرد ہے۔“

لے موازنہ کے لئے دیکھو میورٹ کی تصنیف ”اخلاقیات“ ”صک“ ”ایک دست کار و صناعت، یا کتاب جو اپنے کام کا پورا حق نہیں ادا کرتا، وہ نہ صرف برا کارگزار، بلکہ برا انسان ہے،“ ”میورٹ ہی نے ایک خراب مختار کے منظر کا رائل کا یہ لطیف قول نقل کیا ہے، کہ ”وہ اپنے بنسوں کے ہر ضرب کے ساتھ سارے احکام عشرہ کو پاش پاش کرنا تھا،“ نیز دیکھو ”دیوتی“ کی ”خاکہ اخلاقیات“ ”(ص ۱۱۱)“ ”اچھے و درست کار کا دل اپنے کام ہی میں لگا رہتا ہے، کہ اس کی عزت نفس اسی میں ہے، کہ وہ اپنی دست کار کا اتنا اہلیت کی عزت کرتا ہے، اور اپنے ہنر کو انتہائے کمال کے ساتھ انجام دینے کی کوشش کرتا ہے۔“

۱۱ یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے، کہ ہم کو قواعد کی اسی چیز میں زیادہ ضرورت پڑتی ہے، جس سے ہماری دلچسپی کم ہوتی ہے۔ جس چیز کو آدمی دل سے کرنا چاہتا ہے، اس کے لئے قاعدوں کا محتاج نہیں ہوتا۔ ایک سچائی لب العلم قواعد مطالعہ کی بہت ہی کم احتیاج رکھتا ہے۔ اس کے لئے خود اس کے دل کی لگن ہی کافی رہتا ہے۔ بخلاف اسکے جس شخص کا اعلیٰ مستند پڑھنا لکھنا نہیں ہے، بلکہ وہ کبھی کبھی صرف گشتہ دو گشتہ ہی اس میں صرف کرنا چاہتا ہے، تو اس کو البتہ قاعدوں سے کچھ فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ یہی زندگی کے تمام شعبوں کا حال ہے، مسیحیت نے یہودیت کے خارجی قواعد کو مٹا کر اس کی جگہ ہمارے دل میں

تعلیق

قواعد کردار

میں جانتا ہوں کہ اس بات کے نتائج سے بعض لوگوں کو سخت مایوسی ہوئی ہوگی۔ اس لئے کہ بہت سے لوگ اخلاقیات کا مطالعہ اس امید میں کرتے ہیں کہ اس میں ان کو اپنی روزمرہ کی زندگی کے لئے بندھے ہوئے قاعدے مل جائیں گے۔ وہ توقع رکھتے ہیں کہ عالم اخلاقیات ان کو یہ بتا دیگا کہ کل صبح سے اٹھ کر کیا کرنا چاہئے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ایک منی کر کے یہ سچ بھی ہے کہ اگر عالم اخلاقیات کا علم کوئی کارآمد ہے تو وہ اس امر کی کچھ نہ کچھ تشریح یقیناً کرے گا کہ کل صبح سے اٹھ کر ان کو کس روح کے ساتھ اپنے اپنے کام میں مصروف ہونا چاہئے لیکن اکثر آدمیوں کو اور خاص کر اکثر انگریزوں کو صرف اتنے سے اسکیں نہیں ہوتی جس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ ہم میں سے اکثر بچپن سے بندھے ہوئے احکام عشرہ اور

بقیہ ماشیہ معفو (۳۱) سچی لگن پیدا کرنا چاہی ہے۔ اور یہ لگن ہی سب سے آخری اور بے خطر رہنا ہے۔ لیکن جب تک یہ لگن نہیں پیدا ہوتی، جنہی قواعد تین ایک حد تک مفید ہیں۔ آدم استمہ سفرانی (نظر) احساسات اخلاق میں دھندلے سم نسل، اس بحث کے متعلق اقلیت نہایت دلچسپ مثالیں دی ہیں۔ لہ ہر فیسر ڈیوئی نے (حاکم اخلاقیات) ۲۳۲ لکھا ہے کہ یہ ایک مشہور خیال ہے کہ ضابطہ اخلاق ”نہ کرو“ سے ”کرو“ اور پھر ”کرو“ سے ”ہو“ کی صورت اختیار کرتا ہے۔ موسوی صاحب نے خاص خاص نوعی افعال کے انقباض کی کوشش کی۔ لیکن یہ بحث کہتی ہے کہ بس تو کامل ہو جاؤ مختلف صائب افعال کا استقصاء سو۔۔۔ کیونکہ یہ ہر دو آدمیوں کے لئے الگ الگ ہوتے ہیں بلکہ ایک ہی شخص کے لئے بدلے رہتے ہیں۔ خود وہ الفاظ جو فضائل پر دلالت کرتے ہیں، ان کا مفہوم خاص خاص نوعی افعال سے دور اور روح کردار سے قریب ہوتا جاتا ہے۔ موازنہ کے لئے دیکھو میوڈ ”بنا امر اخلاقیات کا ملک حاشیہ۔“

اُن کے تفریبی قواعد سننے کے عادی ہیں۔ اور کچھ یہ ہے، کہ انگلستان کے اکثر غلامیہ اخلاقیات نے اخلاق کو قانون سے ملا دیا ہے، جس کی بدولت اس خیال کو تقویت ہوتی ہے، کہ قوانین حکومت کی طرح تو انہیں اخلاق کا بھی ایک ضابطہ بنایا جاسکتا ہے۔ میں جانتا ہوں کہ انسانی حیات و احوال کی تمام نوعیت کی بنا پر کردار کے لئے کچھ قواعد وضع کئے جاسکتے ہیں۔ اور فلسفہ اخلاق کے عالم کا یہ ایک کام ہے، کہ وہ ان قواعد کی عام نوعیت کی تشریح کرے اور بتائے کہ کردار حیات میں ان کی کیا جگہ ہے چنانچہ اس کام کو میں نے بھی پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ سمجھنا کہ اخلاقیات پر اس سے زیادہ کا فرض عائد ہوتا ہے، میرے نزدیک نہایت ہی خطرناک غلطی ہے۔ خدا کا شکر ہے، کہ زندگی کو قواعد کے سانچے میں نہیں ڈھالا جاسکتا کیونکہ قواعد پرستی زندگی کی رہنمائی میں اُس سے زیادہ مفید نہیں ہو سکتی و جتنی کہ زبان و ادب میں ہوتی ہے۔ پڑ

لیکن اس قفر پر کامتنا یہ نہیں ہے، کہ میں دوسری طرف انتہا پسندی کی حد تک پہنچ جانا چاہتا ہوں۔ گذشتہ زمانہ میں اخلاقی "چاہئے" کو اس قدر قطعی بنا دیا گیا، اور اس سے ایسے اٹل فرائض کا استنباط کیا گیا، کہ اس کا انتہا پسندی کی دوسری جانب رد عمل بالکل قدرتی تھا، چنانچہ ہم اپنے مصنفین اخلاقیات میں ایک خاص تعداد ایسے لوگوں کی پاتے ہیں جو نہایت ہی چھوٹک پھونک کر قدم رکھتے ہیں، اور یہ تک کہنے سے بچکے پاتے ہیں، کہ کسی بھی ایسے شے کا وجود ہے، جس کو فرض سے تعبیر کیا جاسکے، لفظ "چاہئے" کے استعمال پر عذر خواہی کرتے ہیں، اور درپردہ گویا یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اخلاقیات کی کوئی عالمی قیمت نہیں ہے۔ میرے نزدیک افراط و تفریط کی یہ دونوں سرحدیں یکساں مہلک ہیں۔ اخلاقیات کے فلسفی کا کام زندگی کی انتہائی و برترین غایت کا معلوم کرنا، اور اس کی تعریف و تحدید ہے، نہ قانون و آرٹیکلو سے ایسا کہ اسپنوزا، کینٹ، ہیگل، اور گریٹنگ تاک تمام اکابر

لے انگریزی قانون کے غلط سمجھ ہی کی بدولت متفقہ جیسے اشخاص کو قانون کی عقلی بنیاد کو اصول اخلاق میں تلاش کرنا خیال پیدا ہوا۔ اخلاقیات کے اُس غلط سمجھ کا رد عمل بالآخر خود اخلاقیات پر ہوا۔ بخلاف ایسے بڑی یورپ میں چمکے روحی قانون رائج تھا، اسلئے وہاں اس کو کسی جدید اخلاقی بنیاد پر قائم کرنا بھی کم ضرورت محسوس ہوئی۔ پڑ
لے ایدلر نے "بچوں کی اخلاقی تعلیم" میں اس سمجھ پر بعض عمدہ باتیں لکھی ہیں۔ دیکھو ۱۹-۲۲

فلاسفہ اخلاقیات نے یہی کیا ہے۔ جب یہ غایت صاف طور سے معلوم ہوگئی،
 پس اس کی طلب کا فرض قطعی طور پر واجب ہو جاتا ہے، جس سے کسی طرح مضرتیں
 ہو سکتا۔ اور اس غایت کے سامنے ہونے کے بعد ہماری ساری زندگی متشکل ہو جاتی
 ہے۔ اسی لئے جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے، "عملی نقطہ نظر سے اس خیر یعنی غایت ہم
 کا علم ہمارے لئے نہایت ضروری ہے، کیونکہ اس کے بعد ہماری حالت اس
 تیر انداز کی ہوگی جو ایک معلوم نشانہ پر تیر چلا رہا ہے، اور اغلب ہے، کہ ہم اپنے
 مطلوب تک پہنچ جائیں" اس معنی کر کے اخلاقیات یقیناً بڑی سے بڑی علمی
 قیمت و اہمیت رکھتا ہے۔ جس میں اس واقعہ سے کوئی کمی نہیں آسکتی کہ ایک
 غیر معمولی عقل اخلاق رکھنے والا انسان یا معمولی سلیم الفہم آدمی، بغیر اخلاقیات
 کے علم کے نیک کار ہو سکتا ہے۔ انسان کی غایت انسان کے وجود کے ساتھ
 ہے۔ جب تک کسی نہ کسی طرح اس غایت کا شعور نہ ہو، کوئی شخص موجود ہو ہی نہیں سکتا
 اخلاق کے فلسفی کا کام صرف یہ ہوتا ہے، کہ اس غایت کو اجاگر کر دے۔ بالکل
 اسی طرح، جس طرح کہ شاعر کا کام صرف یہ ہے، کہ ہماری آنکھوں کو انش حسن کے لئے
 کہول دے، جو خود ہمارے چاروں طرف موجود ہے۔ اسی طرح ماہد الہیہات
 کے فلسفی کا صرف یہ کام ہے، کہ جو اصول، علوم حکمیہ، سائنس، میں ستمل
 ہیں، اُن کے معنی اور باہمی وابستگی کو ہمارے لئے کہول دے۔ تو
 لہذا جہاں ایک طرف ہم کو اس پر بہ اصرار قائم رہنا چاہئے، کہ اخلاقیات
 کا کام زندگی کی رہنمائی کے لئے قانونی دفعات بنانا نہیں ہے، وہاں دوسری طرف
 اس پر بھی مصر رہنا چاہئے، کہ اس کا یہ کام یقیناً ہے، کہ ہمارے لئے عملی اصول
 چتیا کرے۔ یعنی خیر و برکت ماہیت کو ہمارے شعور کے لئے اجاگر کرے،
 اور یہ بتائے، کہ اس کے وسائل حصول کی عام نوعیت کیا ہے۔ غرض اس طرح
 اخلاقیات یہ تو نہیں بتاتا، کہ ہماری زندگی کی رہنمائی کے، بغرض قواعد کیا ہیں، لیکن
 عملی لحاظ سے اس سے بھی ایک اہم تر شے کہو یہ ضرور بتانا ہے، کہ ہماری روش زندگی

یا عمل کی روح کیا ہونی چاہئے۔

میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ بہت سے ذہنوں کو اس سے تشفی نہ ہوگی۔ انسان فوجی طبیعت رکھتا ہے۔ وہ منصوص و متعین حکم کے الفاظ چاہتا ہے، اس کو اس سے تشفی نہیں ہو سکتی اگر صبح کی طرح حرفہ کہہ دیا جائے، کہ ”آپس میں محبت کرو، باہمیگی کی طرح یہ کہ ”اشخاص نبو“، یا ڈاکٹرنے کی طرح بہ کرنا اپنے ستارے کی پیروی کرو“ اخلاقیات ”جیسا کہ میں ابھی کہہ آیا ہوں، اس اجمال و ابہام سے تو یقیناً کچھ نہ بچے گا۔“

زائد تفصیل کرتا ہوں، یعنی وہ نسبتاً زیادہ متعین قواعد کے معنی و اہمیت کو بیان کرتا ہے۔ تاہم اتنا قطعی ہے، کہ اخلاقیات یا کوئی اور نئے بالکل متعین و جبری طور سے یہ ہرگز نہیں بنا سکتی، کہ انسان کو نیاں نیاں کام کرنا چاہئے۔ اگر اس قسم کا جبری علم حاصل ہو جائے، تو پھر زندگی کے سارے معنی ہی ختم ہو جاتے ہیں اہم نتائج رکھنے والے کام ہمیشہ جبری مواقع سے متعلق ہوتے ہیں، جن کا کسی تجربہ ہی محل تحلیل سے اساطہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ کام ہر شخص کا بجائے خود ہے، کہ اپنے موقع و مقام کے لحاظ سے اپنا کام معلوم کرے، اور اس کو پورا کرے۔

اخلاقیات صرف یہ بتا دیگا، کہ اس کام کی جستجو کہاں کرنی چاہئے، اور یہ کام جستجو اور عمل کا مستحق کیوں ہے۔ لیکن اپنے اصول کے استعمال کو بالآخر وہ خود آدمی کی تربیت یافتہ فہم سلیم پر چھوڑتا ہے۔

لے تم کہو گے، کہ اس پہلو پر ضرورت سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔ لیکن میرے نزدیک چونکہ اس لحاظ فہمی کا سخت اندیشہ ہے اس لئے قدرۃً بار بار تفسیر و اعادہ کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اس بحث سے متعلق گذشتہ حوالوں پر ذیل کا اضافہ اور مناسب ہوگا۔ تل کی نظام منطق ”کتاب“، باب ۱۰ ”سبب“ کی ”مناہج اخلاقیات“ کتاب ۳، باب ۱۰، ”گرتی کی نقد صلا اخلاقیات“ کتاب ۳، ”فلسفہ صواب“ مقدمہ۔ ”بنگٹ کی ”صیحی تمدن“ ۱۹۱۱ء اور ”فہرست سبب“ کا مضمون

Abstract and Practical Ethics

”اخلاقیات نظری و عملی“

”American Journal of Sociology“ کے ”امریکی جرنل اجتماعیات“

نمبر ۱۹۱۱ء والے نمبر میں شائع ہوا ہے۔

باب جام

فضائل

۱۔ فضائل کا تعلق احکام سے۔

ہمات احکام کے معلوم ہونے کے ساتھ ہی ہم کو ایک خاص حد تک مہمات فضائل بھی معلوم ہو جاسکتی ہیں۔ کیونکہ صاحب فضائل یا نیکو کار آدمی کی کیفیت مجموعی دہی ہوگا جس میں پابندی

احکام کا راسخ ملکہ موجود ہو۔ لیکن بہت سی نیکیاں عادات یا خصال حسنہ ایسے بھی ہیں جنکے بالمقابل کوئی خاص متعین حکم نہیں پایا جاتا۔ اس کے علاوہ چونکہ فضائل کا اصلی تعلق نفس کے باطنی خصال سے ہے، بخلاف اس کے احکام کو تمام تر ظاہری افعال سے بحث ہوتی ہے۔ اسلئے بھی دونوں کی عمداً حاصل میں قدرۃً کچھ نہ کچھ اختلاف

لے انگریزی میں تفصیلات اخلاق کے لئے جو لفظ Virtue استعمال ہے اس کے لاطینی ماخذ کے معنی جو اندری یا بجا دہی کے ہیں۔ یہاں اس لفظ سے یہت حسنہ کا ملکہ مراد ہے جو فرض سے مختلف ہے۔ فرض سے مراد صرف کسی خاص قسم کا وہ فعل ہوتا ہے جس کا کرنا ہم پر واجب ہے۔ فرض کو آدمی کس تاہم اور فضیلت رکھتا ہے فضیلت انکی کے ایک اور منہم کہ اگر آپریات فصل میں بھی ذکر ہے۔ عربی فارسی کی کتب اخلاق میں (Virtues) کے لئے "فضائل" کا لفظ مستعمل ہے۔ لیکن اردو میں زیادہ تر فضائل اور کمین کمین نیکی یا اہل وصفیت کی صورت میں نیک و نیکو کار موزوں ہوگا۔ اسے پرو فیٹر الکرنڈر نے "اخلاق فی نظام و ترقی" اور "اخلاق فی نظام و ترقی" کے نام سے تشریف لکھا ہے۔

ہی سے وابستہ قرار دیا ہے، لیکن دونوں صورتوں میں یہ دعویٰ سبباً مبذول ہے۔ دیکھو "اخلاق فی نظام و ترقی"۔ یہودیوں کے احکام کی کوہ زیتون کے وٹھک میں جو تعبیر کی گئی ہے یا موجودہ میسائیت اسی جو تفسیر کہتی ہے اس لحاظ سے انکا تعلق ظاہر و باطن دونوں سے ہے نیز ان احکام کا خلاصہ محبت کو قرار دینا تمام تر باطنی ملکہ و نفس پر دلالت کرتا ہے جس کے بعد پھر یہ احکام بنی بری قیامد نہیں باقی رہ جاتے۔ کیونکہ بنی بری قیامد کا تعلق بنی بری قیامد سے ہوتا ہے۔ دیکھو موزنہ کیلئے میورڈ کی "اخلاق فی نظام و ترقی" بنی کو فرض سے کیا تعلق ہے اس کی بحث کے لئے "متنوع اخلاقیات" کتاب سوم باب دیکھو۔ اسی کتاب کے بقیہ ابواب میں بنی بری فضائل کی نہایت وسیع تفصیل کی گئی ہے موزنہ کے لئے دیکھو کتاب کی "فلسفۃ اخلاق" حصہ اول باب ۵۔

ہے۔ لہذا فضائل کی بحث کے لئے ایک جداگانہ باب قائم کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔
۲۔ فضائل کا اخصار زمان و مکان کے اختلافات سے فضائل انسانی میں کافی تفاوت واقع ہوتا رہتا ہے۔ اس لحاظ سے فضائل احکام سے بھی زیادہ تغیر پذیر ہیں۔ کیونکہ احکام کا تعلق کردار کے صفت ان اصول

عامہ سے ہوتا ہے، جو زندگی کے قریب تمام ممکن التصورات پر صادق آتے ہیں لیکن بائیں ہمہ فضائل بھی اُس قدر تغیر پذیر نہیں ہیں، جتنے کہ بظاہر نظر آتے ہیں۔ یونانیوں کے اس شجاعت جس فضیلت کا نام تھا، وہ قریب قریب تمام تر میدان کا رزار کی بہادری میں محدود تھی، جو موجودہ زمانہ میں کوئی اہم اخلاقی فضیلت نہیں ہے۔ پھر بھی یہ شجاعت نفس کی جس کیفیت پر دلالت کرتی ہے، اس کی کج بھی اتنی ہی ضرورت ہے، جتنی کہ کبھی پہنچتی ہے۔ یہی حال اکثر دوسرے فضائل کا بھی ہے۔ یعنی اُن کے استقلال کے مخصوص حالات بدل جاتے ہیں، لیکن ملکہ نفسی تقریباً علیٰ حال قائم رہتی ہے۔ بائیں ہمہ کچھ نہ کچھ تبدیلی اس ملکہ میں بھی واقع ہوتی ہے۔ مثلاً میدان کا رزار میں بہادری کے لئے جس غریبت کی ضرورت ہے، وہ اپنے باطنی و نفسی پہلو کے لحاظ سے بھی، اس غریبت سے کچھ نہ کچھ قطعاً مختلف ہے، جو آج ایک محقق سائنس صاحب سیاست یا اخلاقی دوست کو درکار ہے۔ لہذا علم اخلاقیات کا یہ حصہ ایسا ہے جس پر ہر نسل کے مصنفین اخلاق کو اپنے حالات کے لحاظ سے نظر ثانی کرنا لازمی ہے۔ ارسطو نے اخلاق پر جو عظیم الشان تصنیف چھوڑی ہے، وہ گو آج بھی کتنی ہی مفید کیوں نہ ہو بلکہ اصل یہ ہے، کہ اخلاقیات کے سارے سرمایہ میں اُس سے مفید تر شاید کوئی کتاب بھی نہیں ہے، تاہم زندگی کے موجودہ حالات پر اسکو کلیتہً چپاں نہیں کیا جاسکتا موجودہ زمانہ میں بہارے لئے جو چیزیں ہمارے فضائل میں اُن کے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم موجودہ جماعت (سوسائٹی) کی ساخت و ضروریات کو مرعی رکھیں۔
۳۔ روایات قومی | یہی وجہ ہے، کہ اخلاقیات کے نقطہ نظر سے مختلف ازمینہ اور

لہ دیکھو گرین کی "مقدمۃ اخلاقیات" کتاب ۲، باب ۵۔

۱۔ بطرح یونانی لفظ "ایتھاس" (Eithos) کے لئے انگریزی میں کوئی مناسب ترجمہ نہیں ہے، اسی طرح ہم کو بھی اس مفہوم کے ادا کرنے کے لئے "روایات" کے سوا کوئی لفظ نہیں ملتا۔ م۔

مختلف اقوام کی روایات فکر و عمل یا ان کے اخلاقی رسوم و عوائد کا مطالعہ نہایت ہی اہمیت رکھتا ہے۔ روایات قومی کا ایک حصہ تو متعین قواعد یا احکام پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً احکام عشرہ بدویوں کی روایات قومی کا ایک اہم عنصر تھے۔ اور بعض ترمیمات و توسیعات کے بعد وہ آج بھی اہل یورپ کی قومی روایات کا ایک اہم عنصر ہیں۔ گوہ زیٹون کا وعظ جزئیہ لقییات پر مشتمل ہے، وہ گو متعین طور پر کسی قوم کی روایات میں نہیں داخل ہیں۔ لیکن ساتھ ہی اس میں شک نہیں، کہ تقویاً تمام متقدم اقوام عالم کی روایات پر ان کا اثر نہایت زبردست پڑا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ روایات قومی کا ایک حصہ تو متعین۔ لقییات کی صورت رکھتا ہے، اگر ایک حصہ عوائدِ عمل اور معارفِ حکم پر بھی مبنی ہوتا ہے، جنہوں نے کبھی کوئی متعین شکل نہیں اختیار کی ہے مثلاً انگلستان میں "شریف آدمی" کی نوعیت کو دار کا جو معیار ہے، اس کو اجمالاً ہر انگریز جانتا ہے، اور اگرچہ اس معیار کو قواعد جزئیہ میں تحلیل کرنا مشکل ہے، تاہم ہماری قومی روایات کی تشکیل میں اس کا نہایت ہی عظیم اثر ہے۔ ڈ

لہذا روایات قومی سے مراد وہ آب و ہوا ہے، جس میں کسی قوم کے بہترین افراد عادتاً زندگی بسر کرتے ہیں۔ یا اوپر جو اصطلاح ہم نے استعمال کی ہے، اس کی رو سے یہ کہو، کہ روایات قومی نام ہے، ان افراد کے افعال اخلاقی کے عالم کا۔ اور بحیثیت مجموعی جو شخص اپنے اس عالم اخلاقی کا پابند ہے، وہ نیک ہے، اور جو اس کی خلاف ورزی کرتا ہے وہ بد ہے۔ بلا مشربریڈی نے تو یہاں تک کہہ دیا

لے ویکو بریکلی کی "صباحِ اخلاقیات" باب ۵۰ صفحہ ۱۱۵ جہاں اس نے بیگل کی حسب ذیل عبارت کا اقتباس کیا ہے۔ "بچہ اخلاق کا ممکن فرد ہونے کے لحاظ سے ایک انفعالی یا سلبی شے ہوتا ہے (یعنی ایک لوحِ بلاقفس)۔ م۔ جس قدر وہ عالمِ طفلی سے نکلتا جاتا ہے، اُسی قدر یہ حالت زائل ہوتی جاتی ہے۔ بچہ کا اخلاقی نقطہ نظر سے ایجابی پہلو یہ ہے، کہ اس کی پرورش عالمگیر روایات کے دودھ سے ہوتی ہے" صفحہ ۱۶۹ پر ایک دوسرا اقتباس یہ ہے کہ "قدیم زمانہ سے بڑے دانا یان روڈگار کا فیصلہ یہ ہے کہ "نیک اور عقل نام ہے اپنی قومی روایات کے مطابق زندگی بسر کرنے کا" ڈ

۴ "صباحِ اخلاقیات" صفحہ ۱۸۰۔ اسی طرح ص ۱۸۱ میں ہے کہ "ہکو دیکھنا چاہیے کہ اخلاقی

کہ جو شخص اپنے اس عالم سے بلند تر اخلاق کی طرف جانا چاہتا ہے، وہ بااخلاق کی طرح رہے۔ لیکن یہ مبالغہ ہے، اسلئے کہ یہ عالم کوئی قائم نہیں ہے، یہ حیات اجتماعی کی طرح ترقی کرتا رہتا ہے، اور اس کی ترقی کا باعث اصلی قوم ہے۔ کہ ان اعلیٰ افراد کی جدوجہد ہی ہوتی ہے، جو اپنے گرد و پیش کی سطح حیات سے بلند تر سطح پر جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ لہذا جہاں ایک طرف بہ حیثیت مجموعی یہ صحیح ہے، کہ چاروی قومی روایات جہاں سے لئے معیار اخلاق کا کام دیتی ہیں، وہاں دوسری طرف یہ سچی ہے، کہ اکثر خود اس معیار کا بلند کرنا بھی مستحسن ہوتا ہے۔ غرض کسی قوم میں جبوت جو فضائل و محاسن مقبول درجہ ہوتے ہیں، وہ دراصل اس قوم کی روایت قومی ہی کے جزئی مظاہر ہوتے ہیں، اور ان کے معنی اس وقت کی عام زندگی ہی کو پیش نظر رکھ کر سمجھ میں آسکتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۲۱) سائل میں دیکھ اس شخص کے لئے جو غیر بنیاد پرست ہے، دنیا کے خلاف، اپنی رائے قائم کرنا خود پسندی اور غرور نفس تو نہیں ہے، لیکن یہ ذرا مبالغہ پسندی ہے۔ اس لئے کہ غیر کے درجہ سے نیچے بھی معیار اخلاق پائے جاتے ہیں۔ مثلاً ایک آدمی سب کو کسی ظلم و زیادتی کا ذاتی تجربہ یا مشاہدہ ہے، اور کو بار بار اس میں اپنی برائی کا احساس ہوتا ہے، جس سے وہ سرے قطعاً بے حس ہیں۔ خود دیگر کے اصحاب و حاشیہ کو بھی کبھی کبھی دنیا کی عام رائے کے خلاف اپنی رائے قائم کرنا پڑتی ہے۔ برید کی کا احتیاط صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے تم اپنی دنیا و ماحول کے مطابق اپنے بن لاؤ، پھر خود اس دنیا کو بہتر بنانے کی کوشش کرو۔ یا جیسا کہ برگ نے (۱) نظر مر متعلق انقلاب فرانس میں لکھا ہے کہ "لوگوں کو خود انکے ذاتی سرمایہ عقل کی بساط پر زندگی کے کاروبار کی اجازت دینا خطرناک ہے، کیونکہ ہر شخص کا ذاتی سرمایہ نہایت ہی حقیر ہوتا ہے، لہذا افراد کے لئے بہتر یہ ہے، کہ وہ پشتہاپشت کے قومی سرمایہ میں شریک ہو جائیں۔"

لہ اس میں شبہ نہیں، کہ بعض اوقات یہ روایات کسی خاص زمانہ اور مقام کے مضامین اتفاقی حالات کی پیداوار ہوتی ہیں۔ مثلاً آدم آسمتہ (نظریۃ احساسات اخلاق) ص ۵۵۔ فصل ۲۔ نے لکھا ہے کہ "لاچار کس دم کے عہد حکومت میں عیاشی کی ایک خاص حد شرفیہ تعلیم کی نشانی بھی بنانے لگی تھی۔ اس زمانہ کے خیالات، کی رو سے یہ عیاشی آدمی کی خیاض، اخلاق اور فاعلی اور وفاداری کے محاسن میں داخل تھی۔ اور جو شخص اس پر عمل ہوتا تھا۔ وہ بجائے متعسف و ناپرد شک کے ایک بھلا آدمی شمار کیا جاتا تھا۔" لے متبادل کر اس کتاب کی فصل ہفتم سے پو

فضائل کا اعتبار و انحصار صرف مختلف زمانوں کے احوال اجتماعی ہی پر نہیں ہوتا، بلکہ وہ افراد کے مختلف وظائف اجتماعیہ کے بھی تابع ہوتے ہیں۔ (اوپر بطرح احوال اجتماعی کے لحاظ سے،

۴۔ فضائل باعتبار وظائف اجتماعیہ

فضائل میں فی نفسہ اتنا اختلاف نہیں واقع ہوتا، جتنا کہ بظاہر نظر آتا ہے۔ م، اسی طرح افراد کے وظائف اجتماعی کی رو سے بھی ان میں جتنا اختلاف بظاہر نظر آتا ہے فی الواقع اتنا نہیں ہوتا۔ مثلاً بظاہر خیال ہوتا ہے، کہ مفلس آدمی میں سخاوت کی فضیلت نہیں پائی جاسکتی، اسی طرح دولت مند آدمی کو صبر و قناعت کی فضیلت کی بہت کم ضرورت ہو سکتی ہے۔ گو، یہ ایک بڑی حد تک صحیح ہے، تاہم جو ملکہ نفس و دلتمند آدمی سے سخاوت کے کام آتا ہے وہ مفلس آدمی میں بھی موجود ہو سکتا ہے، اور دونوں اس کی موجودگی کی بنا پر یکساں مدح و ستائش کے مستحق ہوں گے۔ یہی حال دوسرے فضائل کا بھی ہے۔

لیکن با این ہمہ بحیثیت مجموعی یہ کہنا سچ ہے، کہ مثلاً مرد میں ہم جن فضائل کو مروج سمجھتے ہیں وہی بیعینہ عورت کے فضائل نہیں ہیں، اسی طرح دولت مند کے فضائل بیعینہ مفلس کے فضائل نہیں ہیں۔ بوڑھے کے فضائل بیعینہ جوان کے فضائل نہیں ہیں، والدین کے فضائل بیعینہ اولاد کے فضائل نہیں ہیں، تندرست کے فضائل بیعینہ مریض کے فضائل نہیں ہیں، تاجر کے فضائل بیعینہ حکیم کے فضائل نہیں ہیں۔ لہذا بیان فضائل کے لئے یا تو ہم کو یہ کرنا پڑیگا کہ مختلف حالات زندگی سے کسی قدر تفصیلی طور پر بحث کی جائے، اور یہ بتلایا جائے، کہ فلاں حالات کے اندر فلاں اوصاف سب سے زیادہ متحسن و پسندیدہ ہیں، یا یہ کہ ایک عام اجمالی بیان پر اکتفا کیا جائے۔ گنجائش مقام اور مشکلات بحث دونوں کے لحاظ سے دوسری ہی شق کو اختیار کرنا ممکن ہے۔

۵۔ ماہیت فضائل | فضائل، جیسا کہ ارستو نے لکھا ہے، دانستہ اختیاراً افعال کے نفسانی ملکات کا نام ہیں۔ یعنی صاحب فضائل وہ شخص ہے،

جس نے اپنی سیرت یا نفس میں راہ صائب کے اختیار کا ملکہ پیدا کر لیا ہے۔ اور راہ صائب قریب قریب ہمیشہ چونکہ دو ممکن غیر صائب افعال یعنی افراط و تفریط کے وسط میں واقع ہوتی ہے، اس لئے ارستو نے یہ نتیجہ نکالا، کہ فضیلت نام ہے وہیل

۱۔ "اخلاقیات ارستو" کتاب دوم، باب ۴۔ مقابلہ کے لئے دیکھو جوہر کی تاریخ اخلاقیات ص ۱۱۱

اختیار وسط کا۔ لیکن ساتھ ہی اس پر وہ اتنا اضافہ کرتا ہے، کہ اس وسط سے مراد وسطاً اعتباری ہے۔ یعنی وہ درمیانی راہ، جو افراد کے ذاتی حالات کے لحاظ سے درمیانی ہو۔ اور جو حیات اجتماعی کی عام ترقی کی طرف موذی ہو۔ اس وسط کا صحیح طور پر معلوم کرنا زیادہ آدمی کی فراست و بصیرت پر موقوف ہے۔ البتہ اعظم رجال کی زندگی کا مطالعہ اور انہی مثالوں کو سامنے رکھنا اس صراط مستقیم کی جستجو میں اکثر نہایت مفید ثابت ہوتا ہے۔

۶۔ اہمات فضائل | اخلاقی تحقیقات کا جس وقت سے آغاز ہوا ہے، اسی وقت سے فضائل کی مختلف صورتوں کے احصائی کی کوشش جاری ہے۔

اس کوشش نے اصناف فضائل کی جو فہرستیں تیار کی ہیں، اُن میں سب سے زیادہ مشہور فلاطون اور ارسطو کی فہرست ہے۔ فلاطون کے نام سے جو فہرست مشہور ہے، وہ فلاطون سے پہلے بھی یونان کے حکماء اخلاق میں رائج تھی۔ اس فہرست میں کم از کم یہ خوبی ضرور ہے کہ اہمات فضائل کو نہایت سادہ طور پر صرف چار میں منحصر کر دیا گیا ہے۔

حکمت (یا حزم)، شجاعت (یا صبر و ثبات)، عفت (یا ضبط نفس)، اور عدالت (یا راست بازی)۔ یہ تقسیم گو فطری نہایت صاف و سادہ تھی، لیکن چند ہی روز میں اس کی دشواریاں رونما ہونا شروع ہو گئیں۔ مثلاً یہ کہ ایک معنی کر کے فضیلت حکمت تمام دیگر فضائل کو محتوی ہے، اس لئے کہ ہر فضیلت یا نیک کام لائق حکمت و دانائی پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس طرح عدالت و راست بازی، گو لو کہ اس کے مفہوم کو اس قدر زیادہ وسیع کر دیا گیا ہے، کہ تمام فضائل اجتماعیہ اسی میں آ جاتے ہیں۔ یہ اور اسی قسم کے دیگر نقائص کو محسوس کر کے ارسطو نے اس فہرست میں کافی اضافہ سے کام لیا۔ لیکن اس اضافہ میں ارسطو نے خاص آئینیا کے شہریوں کے فضائل و محاسن کو لے لیا۔ اہمات فضائل، ان کو اس لئے کہا جاتا ہے، کہ باقی تمام فضائل کا انہی پر انحصار ہوتا ہے۔

۷۔ کہا جاسکتا ہے، کہ فلاطون اور ارسطو دونوں کا نقطہ نظر عدا گانہ تھا۔ فلاطون کا مقصود اہمات فضائل یعنی اُن کلی عناصر کو بیان کرنا تھا جو تمام نیکوں کی جڑ میں۔ بخلاف اس کے ارسطو اُن جنسی فضائل کی فہرست بنانا چاہتا تھا، جن کا ظہور تمام نیکوں میں نہیں، بلکہ ان کے خاص خاص اقسام میں ہوتا ہے۔ لیکن میرے

باب

اس طرح شروع سے آخر تک پیش نظر رکھا ہے، کہ موجودہ زندگی میں ان کی اہمیت نسبت گھٹ جاتی ہے۔ اور مئی زمانہ انسانی زندگی کے تعلقات و مسائل نے جس درجہ پیچیدگی و تنوع حاصل کر لیا ہے، اُس کو دیکھتے ہوئے، اصطلاح کی طرح آج کل کے لئے کوئی فہرست فضائل مرتب کرنا تو شاید ایک بے معنی کوشش ہوگی تاہم اس ضمن میں کچھ اشارات خالی از فائدہ نہوں گے۔

سب سے پہلے ہم اُس عام تفریق کو لیتے ہیں، جو ایثار میں اور استیثاری فضائل میں کی جاتی ہے، یعنی ایک تو وہ فضائل ہیں، جن کا مرجع دوسروں کی فلاح ہوتی ہے، اور دوسرے وہ، جن کا مرجع خود اپنی ذات ہوتی ہے۔ لیکن یہ تفریق ذرا غلط فہمی میں ڈالنے والی ہے، اس لئے کہ دراصل اجتماعی تعلقات سے الگ کر کے افراد کی کوئی یا کُل مستقل بالذات زندگی ہوتی ہی نہیں، اور جو فضیلت افراد کی فلاح پر مبنی ہے، وہ بالجمولہ جماعت کی فلاح پر بھی مشتمل ہوگی۔ بالین سہمہ اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ فرد اور جماعت کی زندگی میں سرے سے کوئی فرق ہی نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ بعض فضائل کی نسبت کہا جاسکتا ہے، کہ وہ زیادہ خصوصیت کے ساتھ افراد سے تعلق رکھتے ہیں، اور بعض زیادہ

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۳۴) نزدیک اس تفریق کو ثابت کرنا مشکل ہے۔ پروفیسر ڈیوی نے اپنی کتاب ”خاکلہ اخلاقیات“ (۱۹۳۳ء) میں غلطوں اور اخطوں کے اس اختلاف نقطہ نظر کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ مگر محکوم شک ہے، کہ ”اہمات فضائل“ کی اس نے جو تعبیر کی ہے، وہ اس اصلاح کے صحیح استعمال کے مطابق ہے۔ کیونکہ وہ اس سے اخلاص بے غرضی، سچائی وغیرہ کے اُن فضائل کو مراد لیتا ہے، جو فضیلت میں جو حیثیت فضیلت کی ماہیت میں داخل ہیں۔ اس قسم کے ”باطنی“ اور صاف کو فضائل سے اس کے صحیح معنی میں جو تعلق ہے، اس کی بحث کسی مسئلہ کلیہ باب میں آئے گی۔

لہذا ایک دلچسپ نہایت نفیس کی صورت میں پروفیسر سیورڈ نے اپنی ”عناصر اخلاقیات“ میں (صفحہ ۱۱-۱۵) میں اُن فضائل کے متعلق کچھ مفید اشارات دیے ہیں، ”انہوں کی اخلاقی تعلیم“ (خطبہ ۱۱-۱۵) میں اُن فضائل کے متعلق کچھ مفید اشارات کئے ہیں، جو موجودہ زمانہ میں درکار ہیں۔ نیز مجلس تعلیم اخلاق Moral Education League نے ابتدائی اور ثانوی مدارس کے لئے پولیس تیار کیا ہے وہ بھی اس بحث کے لئے نہایت ہی مفید ہوگا۔

خصوصیت کے ساتھ جماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان دونوں اصناف پر الگ الگ بحث مناسب ہوگی۔

(الف) آغاز بحث کے لئے پہلے فلاطون کے فضائل اربعہ کو لیا گیا ہے کہ ان میں شجاعت اور عفت کو زیادہ براہ راست تعلق انفرادی زندگی سے ہے۔ اگر شجاعت (ایشیات) سے مراد ہم اس کے وسیع مفہوم میں خوفِ الم کی دافعت، اور اسی طرح عفت سے مراد، اس کے وسیع معنی میں، تحریصِ لذت کی دافعت ہیں، تو انفرادی تہنجات کے مقابلہ کی تمام صورتیں اس میں آجاتی ہیں۔ یہ تہنجات یا تو حصولِ لذت کے لئے ہوتے ہیں یا دفعِ الم کیلئے اور جو شخص ان پر قابو رکھتا ہے، وہ اپنی زندگی کو مضبوطی کے ساتھ اپنے پسند کردہ راستہ پر چلا سکتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ ایک شخص شجاع اور عفیف ہونے کے باوجود بھی بے وقوف ہو سکتا ہے۔ اس لئے سب سے مقدم شے یہ ہے، کہ آدمی نے جس راستہ کو پسند و اختیار کیا ہے وہ عاقلانہ ہو۔ اب اگر فلاطون کی فضیلتِ حکمت (یا حزم) سے مراد یہی عاقلانہ پسند ہو تو ایک معنی کر کے حیاتِ انفرادی کے فضائل کی مکمل فہرست طیار ہو جاتی ہے۔ مگر ساتھ ہی اس فہرست کی ہر فضیلت اتنے تنوعِ اوصاف پر مشتمل ہے، کہ سب کا ایک شخص میں جمع ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً حکمت کو، کہ مفہوم بالائی رو سے یہ خبر داری، حزم و بصیرت اور ایک خاص فیصلہ کن پسند و اختیار کے اوصاف مختلفہ پر مشتمل ہوگی۔ اسی طرح شجاعت میں بہادری اور صبر و ثبات دونوں اوصاف داخل ہوں گے، بہادری سے مراد وہ فعلی شجاعت ہے جو خوفِ تکلیف کے باوجود آدمی کو اپنے اختیار کردہ راستہ پر قائم رکھتی ہے، اور ثبات سے وہ انفعالی شجاعت مراد ہے، جس کی بدولت وہ بے گنجائش ہوئے تحملِ شدائد پر قادر ہوتا ہے۔ یہ مختلف فضائل ایک ہی شے نہیں ہیں، نہ یہ اکثر

۱۔ مٹر برائنٹ (مقاصد تعلیم، ص ۲۰۷) کے نزدیک صبر، فعلی شجاعت سے اعلیٰ فضیلت ہے، اس لئے کہ یہ نام ہے بالفعل مشقت یا الم کی برداشت کا، اور فعلی شجاعت میں تو الم کا خوف ہوتا ہے۔ بے شک اس معنی کے یہ صحیح ہے، کہ شجاعت صبر کے نسبت ایک اعلیٰ فضیلت ہے۔ یعنی شجاع آدمی اندیشہ الم سے اس طرح قطع نظر کر لیتا ہے، کہ گویا وہ اس سے اندھا ہے، بخلاف اس کے صابر آدمی بالفعل

کسی کافی حد تک ایک ہی ساتھ پائے جاتے ہیں اس کے علاوہ شجاعت میں موانعت و استقلال کو بھی داخل کر لیا جاتا ہے، لیکن یہ شجاعت کے معنی کی اسی طرح بجا و وسیع معلوم ہوتی ہے، جس طرح کہ حکمت کے معنی میں عزیمت کو داخل کرنا ہے، بلکہ عزیمت تندہی، اور مصلحت کو تو اننگ الگ فضیلت کے مستقل بالذات عنوانات قرار دینا چاہئے۔ ان اوصاف کو دو اعمی لذت و الم کی مدافعت سے اُس قدر واسطہ نہیں ہے، جس قدر کہ فطرت بشری کے بطبع جو، و راحت طلبی کی مدافعت سے ہے۔ ایمان و رجاء کے معنی فضائل کو صبر اور پیادری کی فضیلت سے اس لحاظ سے نہایت قریب کا تعلق ہے، کہ وہ ان کے لئے باطنی بنیاد کا کام دیتے ہیں۔ بلکہ شجاعت کی اعلیٰ ترین صورتوں کے لئے تو امید و اعتماد دینی رجاء اور ایمان - م - مقدم شرائط ہیں۔ باقی رہی فضیلت عفت خاص میں دو اعمی لذات کے ان تمام اوصاف کی مدافعت داخل ہے، جو ہماری پسند کردہ راہ حیات میں حائل ہوں۔ غرض مذکورہ بالا تقریر سے معلوم یہ ہوا کہ وسیع معنی میں جاہ مستقل و متنازع فضائل ایسے قرار دئے جاسکتے ہیں، جو براہ راست انفرادی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ حکمت (یعنی عقل - م -) تاکہ آدمی صحیح راہ عمل اختیار کرے، عزیمت، تاکہ اس راہ عمل پر قائم رہ سکے اور شجاعت و عفت، تاکہ دو اعمی لذت و الم کی مدافعت کر سکے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۳۴ تکلیف برداشت کرنا ہے، جس سے قطع نظر ممکن ہی نہیں۔ لیکن دوسری طرف یہ بت کر شجاعت، مگر یہ کہ نسبت نیا وہ فعلی اور راہی فضیلت ہے شجاع آدمی صرف بڑ جانے والی تکلیف کو برداشت نہیں کرتا، بلکہ حصول مقصد کے لئے دانستہ اپنے کو تکلیف و الم میں ڈالنے جاتا ہے۔ اس لحاظ سے شجاعت کی فضیلت، صبر سے اعلیٰ معلوم ہوتی ہے۔

نہ براؤننگ نے "Palastion Adventure" میں ہر کلینز کی جو

تصویر کینچی ہے، وہ شجاعت فعلی کے اعلیٰ اوصاف کی نہایت عمدہ مثال ہے۔

۳۔ بروئیسر مور ہڈ نے "عنصر اخلاقیات" میں لکھا ہے کہ شجاعت اور عفت دو فضائل باہم لازم لازم ہیں، عقیقت ہونیکے لئے لازمی ہے کہ آدمی شجاع ہو، کیونکہ ترغیبات لذت کی مدافعت کے لئے ضروری ہے، کہ اس مدافعت سے جو الم پیدا ہوتا ہے، اُس کو آدمی برداشت کر سکے اسی طرح شجاع ہونے کے لئے عقیقت ہونا لازمی ہے۔ لیکن یہ بلا ضرورت موشگافی ہے۔ اس لئے کہ جو شخص

د) اجتماعی فضائل ابنائے جنس کے ساتھ تعلق و ارتباط سے پیدا ہوتے ہیں، انکی یکجائی تعمیر کے لئے شاید بہترین عنوان "عدالت" ہے۔ لیکن ساتھ ہی عام بول چال میں اس لفظ کا مفہوم اتنا تنگ ہے، کہ اجتماعی نعمات کے تمام فضائل کو محیط نہیں مثلاً اپنے وسیع معنی کی رو سے عدالت صرف معاہدات اور قانونی فرائض کے پورا کرنے کا نام نہیں ہے، بلکہ ابنائے جنس کے ساتھ ہر قسم کے تعلقات میں کامل دیانت و وفاداری برتنا اس میں داخل ہے۔ لیکن کی تو یہاں تک تعلیم ہے، کہ ہنر و صنعتی کے انہار میں بھی دیانت کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ غرض عدالت کے تحت میں اگر ہم تمام اجتماعی فضائل کو داخل کرنا چاہتے ہیں، تو یہ اور اس کے علاوہ دیانت کے جتنے اوصاف ہیں، سب پاس کو مشتمل ہونا چاہئے۔ مزید برآں مسیحیت نے زندگی کا جو نصب العین پیش کیا ہے، وہ یہ ہے، کہ ابنائے جنس کے ساتھ سلوک میں نفس دئے فرائض سے کچھ زیادہ کی توقع رکھنی چاہئے، اور اصل یہ ہے، کہ یونانیوں کا شعور اخلاق بھی نفس فرائض سے کچھ زیادہ ہی کا مقتضی تھا۔ ہم عام طور پر کہتے ہیں کہ آدمی سے عدل و انصاف کی طرح تفصل و احسان کی بھی اسید رکھنا چاہئے۔ اور عیسائیوں میں تو محبت کا بھی مطالبہ کیا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک معنی اگر کے یہ تمام چیزیں عدالت کے تصور میں شامل کیجا سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ سب اس شے کا جز ہیں، جو ایک فرد انسان کے لئے دوسرے فرد پر عائد ہوتی ہے، اور وہ یہ ہے، کہ انسان کے ساتھ محض چیز کا سا برتاؤ

بقیہ ماشیہ صفحہ (۳۳)۔ شراب سے توبہ کتاب اُس کے لئے اتنی شجاعت تو ہرگز لازمی ہے۔ اُس سے جو تکلیف یا خطرہ لاحق ہوگا، اس کا مقابلہ کر سکے۔ مگر کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ غصہ ایک قسم کی سلی شجاعت ہے؟ اور اس لئے کیا ایجابی اور سلبی کا فرق اب بھی نہیں قائم رہتا۔
لے خالی سچائی کے سوا دیانت کی اور دوسری شالیں۔ آسانی مل سکتی ہے مثلاً جو طالب العلم رٹا کہ امتحان پاس کر لیتا ہے، وہ بیعت ہے، کیونکہ اس کا علم حقیقی علم نہیں ہے۔ اسی طرح پروفیسر ٹیٹنگٹن ("تاریخ سہائیات" باب ۱۳) کا یہ قول کہ "ہم عالم کا تئیں اصول یہ ہے، کہ جس کتاب کو لفظ یہ لفظ نہیں پڑھ لیا ہے، اس کا حوالہ دے" تغزل دیانت کی وسعت کی ایک عمدہ مثال ہے۔

لے چنانچہ بقول پروفیسر میور ہڈ کے تفصل بھی "صحیح معنی میں محض عدالت ہی ہے" اور لکھو "عنا صلاخا قیات" منہ

نہ کرنا چاہیے، جس کے لئے کچھ محدود واجبات ہم پر عائد ہوتے ہیں، بلکہ انسان کے ساتھ ہمارا برتاؤ اس کو ایک شخص اور غایت مطلقہ سمجھ کر ہونا چاہئے۔ جو نامحدود و حقوق رکھتی ہے۔ یہ سچ ہے، کہ تعلقات کا یہ اعلیٰ نصب العین عام طور پر کماعتد نہیں پورا کیا جاسکتا، تاہم ایک کامل عدالت شعار آدمی اس کو ممکن حد تک پورا کرے گا، اور عہدہ بیان کے خارجی تعلقات اگر حقیقی محبت و دوستی سے بدل جائیں، تو وہ خوش ہوگا۔ یہی وجہ ہے، کہ ملنے جلنے میں خندہ جمینی اور خوش مزاجی وغیرہ مدوح ہے۔ علیٰ ہذا، اس قسم کی کوششیں، کہ تا بہ امکان ہر چیز پر شخص کے لئے ہو، برائی کا دنیا میں نام تک نہ رہنے پائے کسی شخص کو محض جواز کی بنا پر جتن تک و داحسن و انسب نہ ہونے سے احتراز وغیرہ کے جتنے ایک سچے عیسائی کے محاسن ہو سکتے ہیں، سب عدالت کے مفہوم میں شامل ہیں۔ یعنی یہ سب ایسی چیزیں ہیں، جو ہم پر آپس میں ایک دوسرے کے لئے بہ حیثیت اشخاص و غایات مطلقہ ہونے کے واجب ہیں۔

اس سے معلوم ہوا، کہ اگر ہم عدالت وغیرہ کے معنی کو وسیع کریں، تو فضائل اخلاق کی قدیم یونانی تقسیم کو خفیف ترمیمات کے ساتھ قائم رکھ سکتے ہیں۔ صرف عزیمت اور موافقت کی دو ايجابية فضیلتوں کا اضافہ کرنا پڑیگا۔ جتنا یونانیوں سے نظر انداز ہو جانا ایک قدرتی امر تھا کچھ تو اس لئے کہ ہمارے بہ نسبت اُن کی زندگی کی روش اُن کے لئے پہلے ہی سے متعین ہوتی تھی، اور کچھ اس لئے، کہ اُن کے سادہ طریقہ زندگی کے لئے، کئی خاص راہ عمل میں عزیمت و استقلال کے مکملانے کی نسبت کم ضرورت تھی۔ بخلاف اس کے روحی مستقل مزاجی کو مشکل ہی سے فراموش کر سکتا تھا، اسی طرح انگریز عزیمت سے قطع نظر نہیں کر سکتا، اور نہ ایک جرمن موافقت کو بھول سکتا ہے علاوہ بریں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے

لہٰذا اس میں ہم کارلائل سے متفق ہیں، موازنہ کے لئے دیکھو اوپر باب ۱، فصل ۱، البتہ ہم کو صرف اس بات میں شبہ ہے، کہ نفس خارجی معادلات کا اصول (فرد پیسنے یہ پسندیدہ نتیجہ خود کل آئے گا۔ ہمارے نزدیک بحیثیت مجموعی تفضل و احسان پر عدالت کا تقدم لازمی ہے۔

لہٰذا مثلاً سیر کی عزیمت کو، کہ وہ ایک ایسی فضیلت معلوم ہوتی ہے، جس کو نہ حکمت قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ شجاعت یا عفت کہا جاسکتا ہے (موازنہ کے لئے دیکھو آگے باب ۵ - فصل ۲ - حاشیہ)

کہ یونانی فضائل اربعہ کے معنی کو وسعت دیکر ہم جو مظاہریم ان میں شامل کرتے رہے ہیں خود یونانیوں کو انکی خبر بھی نہ رہی ہوگی۔ لیکن دنیا کی ترقی کے ساتھ فرض کے معنی میں اس قسم کی توسیع ناگزیر تھی۔ لہذا اس تقسیم کے ساتھ ہی یہ معلوم رہنا چاہئے کہ جس طرح احکام کی فہرست تیار کرنا چند ان منفی و اہم کام نہ تھا اسی طرح فضائل کی فہرست بنانا بھی نہایت ہی کم اہمیت رکھتا ہے۔ اصل یہ ہے، کہ حقیقی حکم کی طرح حقیقی فضیلت بھی صرف ایک ہی ہے، جس کو حکمت علی کے نام سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، باقی رہے جزئیات فضائل، تو وہ جزئیات احکام کی طرح نفس کی صائب روش کے صرف خاص خاص مظاہر ہیں۔ جن کی فہرست بنانے کی کوشش ایک فضول سا کام ہوگا۔ اوپر میں نے اس بحث میں جو تھوڑا سا وقت صرف کیا ہے، وہ محض اس لئے، کہ تم کو یہ معلوم ہو جائے، کہ اس قسم کی کوشش کے کیا معنی ہیں۔ فضائل کے سمجھنے کی بہترین صورت غالباً یہ ہے، کہ ان کو میرت کے وہ مظاہر قرار دیا جائے، جو فرائض یا احکام کی پابندی کے لئے لازمی ہوتے ہیں۔ اور ان فرائض یا احکام کا انحصار وحدت اجتماعیہ کے عناصر پر ہے۔

۴۔ میرت کی تعلیم | اس تحقیق کے بعد کہ وہ اصناف میرت کیا ہیں، جسکو اپنے اندر و تربیت - ترقی دینا چاہئے، اب یہ معلوم کرنا ہے۔ کہ ان کو ترقی دینے کے وسائل کیا ہیں۔ اس بحث کیلئے نفسیات کے عدو میں داخل ہونا لازمی ہے، خصوصاً اس حصہ نفسیات

۱۔ جبکہ دو راول کے مسیحی اخلاقیین نے (جو فلاطونی تقسیم کے قائل تھے، علی العموم کیا ہے۔ دیکھو سجوک کی "تاریخ اخلاقیات" ص ۱۱۱)۔

۲۔ بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ وہ حکمت، جسکو بیکین اپنی ذات کے لئے حکمت کہتا ہے، اور وہ حکمت جو دوسروں کی فلاح کے لئے ہوتی ہے، ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ لیکن اپنی ذات کے لئے حکمت سے اگر محض خود غرضانہ حکمت مراد ہے، تو یہ سرے سے فضیلت ہی نہیں۔ باقی اسب نے اعراض کا جو حکیمانہ (عاظمانہ) اہتمام فضیلت ہے، وہ وہی ہے، جو وسیع ہو کر دوسروں کی فلاح و بہبود کے اہتمام میں کام آتا ہے۔ دونوں میں صرف ہمارے عالم کی وسعت و تنگی کا فرق ہے۔

میں جس کو تعلیم سے تعلق ہے۔ نفسیات کا یہ موضوع ابھی تک یک گوشہ ناقص ہی حالت میں چلے، اور ہمارے موجودہ مقصد کے لئے صرف ایک ہی دو باتیں اس میں ایسی ملتی ہیں، جو کچھ علی الاہمیت رکھتی ہیں۔ سیرت کی ترقی اور نشوونما پر مثال یا اسودہ کا جو اثر پڑتا ہے، اس کے ذکر کی چنداں ضرورت نہیں، کہ اس کی طرف ہر عالم اخلاقیات نے توجہ کی ہے، "خربوزہ کو دیکھ کر خربوزہ رنگ پکڑتا ہے" یہی تعلقات اجتماعی کی تمام صورتوں میں بھی ہوتا ہے، کہ ایک آدمی دوسرے آدمی سے اثر پذیر ہوتا ہے۔ لیکن اسی نقطہ نظر سے غالباً سب سے زیادہ اہم اثر وہ ہے، جو آدمی کسی ایسے نظام کے ساتھ وابستگی کی بنا پر قبول کرتا ہے، جو سبکائے خود کو کسی خاص حیثیت سے مکمل ہوتا ہے۔ بقول نثر کے کہ "یا تو آدمی بندہ ایک کل ہو یا کسی کل سے ایک کلو وا بندہ کر دے۔" اس پر سٹر بریڈلی نے یہ مزید اضافہ کیا ہے، کہ "تم اس وقت تک کل نہیں ہو سکتے جتنا کہ کسی کل سے اپنے کو وابستہ نہ کرو۔" سیرت کی کامل ترقی صرف اسی صورت میں ممکن ہے، کہ دوسروں کے ساتھ شریک ہو کر ہم اپنے کو کسی بڑی غایت کے لئے وقف کر دیں، جس کی مختلف آدمیوں کے لئے مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ بعض تحقیق علم کے شیدائی ہوتے ہیں، بعضوں کو عملی کاموں سے دلچسپی ہوتی ہے، بعضوں کو سیاسی زندگی میں اہتمام ہوتا ہے، اور بعضوں کو شاعری یا مذہب کے ساتھ شغف ملتی ہوتی ہے۔ یہ چنداں اہم نہیں کہ آدمی کو کس شے کے ساتھ وابستگی ہے، لیکن یہ ضروری ہے، کہ اسکے سامنے انسانی فلاح کا کوئی وسیع مقصد ہو، جو اس کو اپنی ذات کے تنگ عالم سے بلند کر سکے، اور نہ اس کی زندگی ایک دور افتادہ قطعہ زمین ہوگی، جس میں فضائل کے نشوونما کے لئے کوئی صلاحیت نہیں۔ لہذا ترقی فضائل کی پہلی شرط یہ ہے، کہ کسی

شے اس بحث کے لئے دیکھو ہر پارٹ کی "علم تعلیم" گرو کی "تعلیم و تروہیت" میں بھی بعض مفید باتیں ملتی ہیں۔ نیز دیکھو مشریرانت کی مقاصد تعلیم، "روئے نکرانک" "فلسفہ تعلیم" اور ڈاکٹر آیلر کی "بچوں کی اخلاقی تعلیم" ہر پارٹ کا زیادہ زور اس پر ہے کہ تعلیم کا بڑا کام "دائرہ خیال" کی توسیع ہے۔ دائرہ خیال سے، اس کی قریب و ہی مراد ہے، جس کو ہم نے اس کتاب میں "عالم" سے تعبیر کیا ہے۔

غایت یا نصب العین کی تحصیل کے لئے ہم اپنے کو دوسروں کے ساتھ متحد کر دیں دوسری شہ طریہ ہے کہ بعض اوقات ایک خاص حد تک نفس کشی کی عادت بھی درکار ہے۔ اس لئے کہ (جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے) اگر کسی آدمی کی سیرت ایک جانب جھک گئی ہو تو اسکو دوسری جانب موڑ کر سیدھا کیا جاسکتا ہے۔ اسکے علاوہ اگر ہم اپنے عام فطری میلانات کی کچھ روک تھام کر سکتے ہیں، تو اس سے قوت ارادی کی بیداری میں بھی مدد ملتی ہے۔ یہی زندگی کو لبو کے میل کی طرح کہوم کہوم کر ایک ہی دائرہ میں نہیں رہنے پاتی، اور ترقی سیرت کے لئے ایک محرک بات آجاتا ہے۔ لہذا تہی بن عزرا کے ساتھ ہم کہہ سکتے ہیں کہ

”کہ خیر مقدم کر دہر ایسی ہزیت و مزاجت کا جو (تمہاری زندگی کی) مہوار زمین کو ہموار کر دے اور ہر ایسی غیش زنی کا جو تم کو پٹھیا یا کھڑا رہنے کے بجائے چلنے پر مجبور کر دے“ لیکن بہترین صورت یہ ہے کہ اس قسم کی مزاحمت میں از خود پیش آئیں، ورنہ اگر ان کو دیدہ و دانستہ پیدا کیا گیا، تو اذیت ہے کہ اس سے ہم خود اپنی ترقی باطن کی طرف حد سے زیادہ متوجہ ہو جائیں گے، جو قریباً ہمیشہ نفس کی ایک ناقص عادت ثابت ہوتی ہے۔ یہ حیثیت مجموعی اپنے معائب کے ازالہ اصلاح کا بہتر طریقہ یہی ہے کہ ان کے دور

لے ”اخلاقیات ارسطو“ کتاب دوم، باب ۹۔

۱۱۔ موازنہ کیئے دیکھو تیس کی اصول نفسیات (Principles of Psychology) جلد اول صفحہ ۱۲۶۔ اس نے یہ اصل بنایا ہے کہ ”اپنی قوت جدوجہد کو بیدار رکھنے کے لئے ہر روز بلا ضرورت اس کی تھوڑی سی مشق کر لیا کرو“ مزید برآں ”چھوٹی چھوٹی غیر ضروری باتوں میں باقاعدہ نفس کشی جاری رکھو۔ ادھر روز یا دوسرے روز کوئی نہ کوئی کام صرف اس لئے کر لیا کرو کہ تمہارا دل اس کے کرنے کو نہیں چاہتا“ جھکواس اصول کی دانشمندی میں کام ہے۔ اس لئے کہ جس شخص کی زندگی بخیرہ مقاصد پر مبنی ہے، اس کو ایسے مواقع، میرے نزدیک، معنوی تلاش و جستجو کے بغیر چلنے میں گے۔ دیکھو جبکہ اس کی دوسری عبارت، جو میور ہڈ نے ”عناصل اخلاقیات“ میں اقتباس کی ہے۔ نیز مشرکلی لینڈ نے ”عناصل اخلاقیات“ (Pleasure and Pain in Education) میں نقل کیا ہے۔

۱۲۔ بین الاقوامی جرنل ”اخلاقیات“، جلد دوم، نمبر ۱۰۔ اپریل ۱۹۳۷ء، صفحہ ۳۳۳ میں منقول ہے۔

۱۳۔ موازنہ کے لئے دیکھو آگے باب ۳۔

کرنے کے لئے خود ان پر غور و فکر کی جگہ ان کے مقابل کے محاسن پیدا کرنے پر ساری توجہ صرف کی جائے۔ ڈاکٹر شاکرس کا قول تھا کہ "نیا جذبہ قوت و افہام کا کام دیتا ہے" اور اس میں کلام نہیں کہ برے میلانات کو دفع کرنے کی زیادہ مؤثر تدبیر یہی معلوم ہوتی ہے، کہ بڑا راستہ خود ان کی نکلا تیسال کے بجائے اچھے میلانات کو ترقی دیا جائے۔ لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اخلاقی زندگی کا نشو و نما پھول کی طرح استوار نہیں ہوتا ہے۔ علی العموم ایک خاص حد تک حیات باطن کی طرف توجہ لازمی ہوتی ہے۔ اور انسان کو اکثر ایسے اوقات بحران سے گزرنا پڑتا ہے، جس کو تبدیل مذہب کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، جس میں ساری توجہ باطن کی طرف مشغول ہو جاتی ہے، اور آدمی گویا خود اپنی نبض دیکھنے لگتا ہے، یعنی اس کی انگلیاں مجھ میں اپنی نبض کر دار کو ٹھولنے میں مصروف ہو جاتی ہیں۔ اس حالت سے جلد جلد سے جلد مکمل ہانے کی کوشش کرنا چاہئے۔ لیکن اخلاقی زندگی کے ارتقا کا یہ ایک ایسا اہم جز ہے کہ اس پر بحث کے لئے ایک مستقل باب باندھنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ خصوصاً اس لئے کہ اس سے فضائل کے باطنی پہلو کی ایک اور بحث پیدا ہوتی ہے۔

اسی طرح مشہور فری نے "Robert Elsmere" میں لکھا ہے کہ "اگر کسی خیال کے پلٹنے کا صرف یہ طریقہ ہے کہ ذہن کی ایک تصویر کے دوسری تصویر سے بدل دیا جائے یا پھر لکھا ہے کہ کسی خیال کو خارج سے فنا نہیں کیا جاسکتا۔ اس کو صرف دوسرے خیال سے جو اسی کے برابر اہمیت و کشش رکھتا ہو بدلا جاسکتا ہے" یہ اقتباسات پر و فیسر آٹکن سے ماخوذ ہیں۔

یہ تعلیم اخلاق کے بارے میں یہ بات یہاں یاد رکھنے والی ہے، کہ تہذیب اخلاق اور علم اخلاق میں اکثر خلط مبعث واقع ہو جاتا ہے۔ اول الذکر سراسر اہم تھے ہے، اور آخر الذکر کا نتیجہ اکثر عجیب نفس کے سوا کچھ نہیں نکلتا جس کو عام لوگ "علم کا گہنڈہ" کہتے ہیں۔ پہلے مفہوم کی رو سے، حقیقی تعلیم تمام تر صرف اخلاقی تعلیم ہے۔ اسی مفہوم میں ہر آرٹ نے اپنی کتاب "علم و تعلم" (ص ۵۵) میں لکھا ہے کہ "ساری تعلیم کا خلاصہ ایک نغمہ میں اخلاق ہے۔" بخلاف دوسرے مفہوم کے، کہ اس کی رو سے اخلاقی تعلیم علی العموم ایک بری تعلیم ثابت ہوتی ہے، جس کو حاصل پھر عالمانہ مطالعہ نفس کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ موازنہ کیلئے "اخلاقی خیالات"، اور خیالات متعلق اخلاق" کا وہ اہم فرق دیکھو جو ڈاکٹر نیکیٹ نے اپنے مضمون

۸۔ قیاس اخلاقی

اس باب کو ختم کرنے سے پہلے ارسطو کے ایک خاص پر معنی خیال کا ذکر مناسب موقع معلوم ہوتا ہے۔ اس باب اور اس کے قبل وائے دو بابوں میں ہم باختصار اخلاقی آب دہوا کے اس اثر کی مختلف صورتوں کو بیان کر آئے ہیں، جو افراد کے شعور پر پڑتا ہے۔ حیات اجتماعی جس اخلاقی نصب العین کو مستلزم ہے، وہ انفرادی شعور کے سامنے اپنے کو قیام شعار، ادائے فرائض اور حصول کمال تکمیل نفس کی تین صورتوں میں پیش کرتا ہے اور ان کے اجتماعی کے مختلف مدارج اور نوع انسانی کی مختلف نسلوں میں انہی تین صورتوں میں سے کوئی نہ تو ایک زیادہ نمایاں ہو کر ظہور کرتی ہے۔ چنانچہ یہودیوں کی توجہ زیادہ تر احکام کی طرف تھی، یونانیوں کی فضائل کی طرف، اور رومی غالباً قیام شعار کو زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ اچھا شہر ہی اپنی رہنمائی کے اصول حیات اخلاقی کی انہی عام صورتوں سے مستفید کرتا ہے۔ جس کے بعد اس کا کام ان اصول کو جزئیات میں استعمال کرنا ہے۔ اسی کو ارسطو نے قیاس عملی سے تعبیر کیا ہے۔ جس کا کبریٰ تو یہ ہے کہ فلاں شعار قائم کرنا، فلاں حکم پورا کرنا، یا فلاں طرز زندگی پیدا کرنا ہے۔ اور صغریٰ یہ جاننا ہے کہ فلاں قسم کے فعل سے یہ باتیں حاصل ہو سکتی ہیں۔ اس کے بعد نتیجہ اس فعل کو وجود میں لانا ہے۔

اس طرح عام اصول کو سمجھ کر خاص افعال کو اس کے ماتحت رکھنے کی قوت کا نام ارسطو نے حکمت عملی رکھا تھا۔ اور اس قوت کے رکھنے والے کا نام حکیم ہے۔ یہی قوت اچھے شہر کا امتیازی وصف ہے۔ اب اس کے بعد فضیلت کی اس مدتام کا بیان مناسب ہو گا، جو ارسطو نے کی ہے، اور جو اچھے شہر ہی میں پائی جاتی ہے۔ اس حد یا تعریف کے متعلق بہت سی چیزیں تو اوپر سلسلہ بحث میں آچکی ہیں، لیکن یہاں

بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۳۳ خیالات اخلاق کا سر بیان

The Communication of Moral Ideas

میں بیان کیا ہے۔ یہ مضمون "بین الاقوامی جمیڈا اخلاقیات" (جلد اول) نمبر اول اکتوبر ۱۹۹۸ء - صفحہ ۷۷ میں شائع ہوا ہے۔ نیز دیکھو موزہ سبڈ کا مضمون مجول بالا صفحہ ۲۴۲ء

اُن کو بتا رہا ہے کجائی طور پر پیش نظر کر لینا ہے۔ ارسطو کہتا ہے، کہ فضیلت نام ہے، وسط اعتباری کے اختیار کا، وہ وسط اعتباری جو عقل اور حکمت علی رکھنے والے آدمی کے فیصلہ کے مطابق ہو۔ اول نظریں یہ تعریف تم کو دوری معلوم ہوگی، لیکن اگر یہ یاد ہے، کہ حکمت علی رکھنے والے آدمی سے مراد وہ آدمی ہے، جو اپنے اخلاقی ماحول کی برج میں اچھی طرح داخل ہو گیا ہے، نیز یہ کہ اس کے اخلاقی ماحول کی روح، انسانی نصب العین یعنی عقل کی جہاں تک کہ وہ پہنچ چکی ہے، پیدا کر دے ہے، تو واضح ہو جائے گا، کہ یہ تعریف درحقیقت دوری تعریف نہیں، بلکہ ایک حقیق حقیقت کا اظہار ہے۔ لیکن یہ صرف اچھے شہری کی فضیلت کا بیان ہے، جو گوارا چھ آدمی کی زندگی کا ایک اہم عنصر ہے، تاہم اُس کی ساری زندگی یہی نہیں ہے۔ لہذا حکمت علی والے آدمی کی فضیلت کے بعد ارسطو نے حکمت نظری والے آدمی کی فضیلت سے بحث کی ہے، جبکہ وہ اول الذکر سے اعلیٰ قرار دیتا ہے۔ یہیں سے یہ عام سوال پیدا ہوتا ہے، کہ افراد کی اعلیٰ ترین زندگی کس حد تک کوئی ایسی شے قرار دیا جاسکتی ہے، جس کے حصول و تحقق کے لئے صرف اجتماعی زندگی کافی ہیں، یا کس حد تک انفرادی زندگی ایسے عناصر پر مشتمل ہے، جن کا اُس وحدت اجتماعیہ میں پوری طرح ظہور نہیں ہو سکتا، جبکہ وہ جز ہے۔ آگے ہم کو اسی سوال پر بحث کرنا ہے۔

تعلیق تقسیم فضائل

جو طیف فضائل کی مذکورہ بالا تقسیم سے زیادہ کل تقسیم کے خواہشمند ہیں، اُن کے لئے فضائل کی اصیلت کا مطالعہ (یعنی یہ جاننا کہ ابتداءً ان کا کیونکر ظہور ہوتا ہے اور حیات انسانی

کے نشوونما کے ساتھ یہ کیونکر مسلم ہوتے جاتے ہیں، مفید ثابت ہوگا۔ اس نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا، کہ جو فضائل غالباً سب سے پہلے وجود میں آئے ہیں، وہ شجاعت اور وفاداری کے فضائل ہیں، کیونکہ قبیلہ کے بقا و تحفظ کے لئے یہی سب سے زیادہ اہم تھے۔ شرح میں شجاعت کے معنی جنگ میں بہادری کے تھے، اسکے برعکس آہستہ آہستہ اس میں راجاوت اور غیر مفہیم بھی داخل ہوتے گئے۔ اسی طرح وفاداری کے معنی پہلے صرف اتحاد قبائلی کے ساتھ وفادار رہنے کے تھے، لیکن بعد کو بتدریج یہ مفہوم بھی اس میں شامل ہو گیا، اگرچہ کام بھی آدمی بات میں لے، اس کو وفاداری اور تندہی سے انجام دے۔ پھر جیہ قبائلی شعور کے بعد، حیات انفرادی کا شعور زیادہ تعین و وضاحت کے ساتھ وجود میں آتا ہے تو خرم و عفت کے فضائل کا ظہور ہوتا ہے، اور آگے چل کر ان کا مفہوم بھی وسیع ہوتا جاتا ہے۔ انفرادی شعور کے نشوونما کے ساتھ ساتھ افراد میں ذاتی تعلقات کی بنیاد پڑتی ہے، جن سے انصاف (عدل)، اور دوستی کے فضائل کو اہمیت حاصل ہوتی ہے۔ اور جیسا جیسا یہ انفرادی شعور گہرا ہوتا جاتا ہے، دوسروں کی محکم اور اپنی عزت نفس وغیرہ کی مختلف صورتوں میں احترام کی فضیلت مسلم ہونے لگتی ہے۔ آخر میں حکمت کی فضیلت آتی ہے، جو بقیہ تمام فضائل کی جڑ ہے۔ لہذا اس نقطہ نظر سے اہمیت فضائل یہ ہوں گے۔ شجاعت، وفاداری، خرم، عفت، انصاف، دوستی، احترام، اور حکمت لیکن مختلف شعبائے نظر اختیار کرنے سے مختلف نتائج نکل سکتے ہیں۔ اس لئے تقسیم فضائل کچھ زیادہ اہم شے نہیں ہے، اہم شے اصل میں فضیلت کی اس ماہیت کو سمجھنا ہے، کہ خاص خاص مواقع پر مناسب موقع طرز عمل اختیار کرنے کا ملکہ پیدا ہو، اسکے بعد جو شے اہم ہے، وہ ان اصناف مواقع کا ممکن استقصا جو جامع نشوونما کے مختلف درجات میں ظاہر ہو سکتی ہیں۔ باقی اسطو نے فضائل کی جس قسم کی فہرست دی ہے۔ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں ہے، کہ خود اپنے ملک اور زمانہ کے بعض اہم ترین اصناف فضائل کو اس نے یکجا کر دیا ہے۔ اور اگر اس موضوع کے کامل احتوا کی کوشش کی جائے، تو اس کا نتیجہ ضخامت کتاب کے سوا کوئی علم اخلاقی نہ ہو گی۔ دوسری طرف اگر کوئی شخص یہ کوشش کرے، کہ حیات اخلاقی کے مختلف جہات کی صرف ایک عمومی تقسیم (جیسی کہ عالموم اہمات فضائل کی فہرست سے

مفہوم ہوتا ہے، کہ وہ تو اس کے لئے کوئی تشفی بخش اصول تقسیم نہ کرنا۔ یہاں
نامکرم بعض ہیں، مثلاً فلاسفوں کی فضائل اربعہ، ان جو نہرست ہیں، اس میں حکمت
بقیہ تین فضائل سے تو اس بنا پر صاف مختلف ہے، کہ وہ کوئی خاص قسم ہوئے کے
بجائے عینوں کی اصل بنیاد معلوم ہوتی ہے، چر عفت اور عدالت کی فضیلتوں کا
یہ حال ہے، کہ دونوں میں کوئی واضح مابہ الامتیاز نہیں ملتا۔ اسی طرح فضائل شخصی
اور غیر شخصی کی مشترک تقسیم بھی غیر تشفی بخش ہے۔ یہی حال ارسطو کی تقسیم ذہنی اور اخلاقی
فضائل کا بھی ہے۔ یہ حیثیت مجموعی سب سے زیادہ ہی تشفی بخش صورت نظر آتی
ہے، کہ فضائل کا مطالعہ ان کی اصلیت کے نقطہ نظر سے کیا جائے۔ فضائل کی
عام بحث پر مساترتی کی مجموعی مسمی کہ ب «حیات خلاق» (دارلرغہ نہایت
بہی مفید ہے۔

باب پنجم حیات انفرادی

۱۔ انفرادیت اعلیٰ | جس طرح یہ صحیح ہے کہ افراد کی زندگی تمام تر وحدت اجتماعی سے وابستہ
ہوتی ہے، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے، کہ اس وحدت اجتماعی کا تحقق
انفرادی کی ذات یا شخصیت میں ہوتا ہے۔ لہذا گو یہ سمجھنا غلط ہے، کہ فرد اجتماعت
سے علیحدہ اپنی کوئی مستقل بالذات ہستی رکھتا ہے، تاہم یہ سمجھنا غلط نہ ہوگا کہ حیات
انفرادی (جس کا تحقق وحدت اجتماعی کے اندر ہوتا ہے) بذات خود ایک مطلق
واعلیٰ غایت ہے۔ اسی لئے کہتے ہیں کہ شخص نے اپنی انفرادی ذات کی اعلیٰ
تربیت و تہذیب کے لئے جو کوششیں کی ہیں، ان کو انیت یا اناتیت کی
کوششوں میں نہیں شمار کیا جاسکتا (جیسا کہ بعض کو تاہ نظر نہکے چینوں نے کیا ہے) کیونکہ
اس قسم کی اعلیٰ شخصیت خود اپنے اور نوع انسان دونوں کے لئے خیر ہے اس سے

کم درجہ کی شخصیتوں کی نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے، گو ان کی نفع بخشی نسبت کم ہوگی۔ لیکن نے جس چیز کو "روح سازی کی صنعت" سے تعبیر کیا ہے، وہ حقیقت میں دنیا کی سب سے بڑی صنعت و کاریگری ہے۔ لیکن یہ ایک ایسی کاریگری ہے جس میں آدمی اسی قدر زیادہ ناکام رہتا ہے جس قدر زیادہ کہ اس کو اپنی کاریگری کا شعور یا احساس ہوتا ہے۔ گیتے تک کو جس چیز نے کچھ نہ کچھ نقصان پہنچایا ہے وہ یہی شعور و احساس ہے۔ بقول کارلائل کے، "کہ کمال صرف وہ ہے جسکو اپنے کمال کا شعور نہ ہو، کیونکہ سیرت کاملہ وہی ہے جو اپنی ذات کو اپنے عمل کی خارجی دنیا میں فراموش کر دے، نہ وہ جو اپنی ہی ذات پر غور و فکر میں منہمک رہتی ہو۔ تاہم اس خارجی نقطہ نظر کی تہذیب و ترقی خود ایک خاص حد تک مطالعہ نفس کو مستلزم ہے۔ جس کے متعلق ذیل میں چند باتیں بیان کی جاتی ہیں۔

۲۔ **تبدیل مذہب** وہ مذہبی تجربہ، جس کو تبدیل مذہب کہا جاتا ہے، اخلاقی ترقی کی ایک عمدہ مثال ہے۔ اوپر ہم نے جس طرز تعبیر سے بارہ کام لیا ہے، اسی کو یہاں اختیار کر کے کہا جاسکتا ہے، کہ آدمی تبدیل مذہب اُس وقت کرتا ہے، جب اُس کو اپنے موجودہ عالم زندگی سے کسی بلند تر عالم کا احساس ہوتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی محسوس ہوتا ہے، کہ اس بلند تر عالم کو اختیار کرنا چاہئے۔ یہ تجربہ اپنی فوری ترین صورت میں صرف اسی وقت ظاہر ہوتا ہے، جبکہ پیش نظر عالم تمام دیگر عوالم سے بلند ترین نظر آتا ہو، جو زیادہ تر مذہبی زندگی ہی میں ہوتا ہے۔ لیکن اسکے علاوہ بھی اخلاقی زندگی میں بہت سے ایسے مواقع پیش آتے رہتے ہیں، جن میں ہم

۱۔ جسطرح ہم اوپر کتاب اول، باب، فصل، استبعاد لذت کا ذکر کر آئے ہیں، اُسی طرح کا ایک استبعادِ نفس بھی ہے۔ یعنی جسطرح حصول لذت کے لئے یہ ضروری ہے، کہ آدمی اپنے ذہنی احساس لذت پر توجہ کرنے کے بجائے لذت کی چیزوں پر متوجہ رہے، اُسی طرح صحت عمل کے لئے یہ ضروری ہے، کہ آدمی عمل یا ادائے فرض کی کسی چیز میں مصروف ہو، نہ یہ کہ خود اپنی نفسانی حالتِ عمل کا مطالعہ کرنے میں پڑ جائے۔ کیونکہ ہماری حیات باطن کا فروغ بھی اسی پر منحصر ہے، کہ مطالعہ باطن میں منہمک ہو جانے کے بجائے اپنی خارجی مصروفیتوں کو وسعت دیں۔

ایک بہت تر عالم سے بلند تر عالم میں پہنچ جاتے ہیں۔ مثلاً اُس وقت، جبکہ آدمی اپنے کو فلسفہ یا حکمت (سائنس یا شاعری یا صناعتی کے لئے وقف کر دینے کا فیصلہ کرتا ہے یا جب وہ اپنے دوست کی خبر مرگ سنتا ہے یا کوئی دولت ملتی یا ضائع ہو جاتی ہے یا کسی پر عاشق ہوتا ہے، تو یہ سب صورتیں، اُسکے عالم زندگی کے انقلاب کا ایک موقع ہوتی ہیں۔ زندگی ایک نئی کر دٹ لیتی ہے، اور نفس اپنی گذشتہ زندگی پر تنقید کرنے لگتا ہے۔ تبدیل مذہب کی صورت میں آدمی کا گذشتہ زندگی سے انحراف اکثر نہایت سخت ہوتا ہے، وہ اس زندگی کے افعال و خیالات کو سخت گناہ سمجھتا ہے، اور ان سے توبہ و استغفار کرتا ہے۔ باقی جو صورتیں اُس سے نسبتاً کم درجہ کی ہوتی ہیں، اُن میں ہم کو اپنی گذشتہ زندگی پر صرف ایک خاص قسم کی ندامت سی محسوس ہوتی ہے۔ ساتھ ہی جو لوگ اس زندگی پر قائم ہیں، اُن کی طرف سے دل میں ایک حقارت پیدا ہو جاتی ہے، اور اُسندہ کے لئے ہم قطعی، ہم کر لیتے ہیں، کہ بس اس نئی زندگی ہی کی اعلیٰ چیزوں پر عمل درآمد ہو گا۔ اسے اوقات میں انسان کو خود اپنی ذات کا ایک قوی احساس و شعور پیدا ہو جاتا ہے، بلکہ کبھی کبھی تو وہ شاید اپنی باطنی زندگی کے احساسات کو قلب بند کرنے کے لئے روزنامہ رکھنے لگتا ہے۔ وہ عام لوگوں کی دنیا سے کسی حد تک الگ تھلگ رہنے لگتا ہے، اور سمجھتا ہے، کہ اُس نے ایک ایسی دنیا معلوم کر لی ہے، جسکو کسی اور نے اب تک نہیں پایا ہے۔ یہی اوقات ہیں، جن میں باطنی حیات زیادہ اُبھر آتی ہے۔

۳۔ ویانت واری (لیکن جو شخص اپنی اخلاقی روش و کردار کا خیال رکھتا ہے، اُسکو بارہا ان مخصوص حالات و اوقات کے علاوہ بھی، اس لئے

اپنی حیات باطن پر نظر کرنا پڑتی ہے، کہ اس کا عمل اُس کے پیش نہاد اعلیٰ نصب العین کے مطابق ہے یا نہیں۔ کارلائل نے اوقات فکر کے مقابلہ میں اوقات عمل کی تحسین کی ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے، کہ صحیح اخلاقی زندگی میں دونوں کو الگ رکھنا ناممکن ہے۔

۱۔ مثال کے لئے دیکھو کارلائل کی (Sarter Resartus)

۲۔ دیکھو نامکراس کا مضمون "خصائص" (Characteristics)

عمل کے بعد اپنے افعال پر نظر و تنقید نازی ہے، تاکہ آئندہ اُن پر ترقی ہو سکے۔ جہاں تک محض ظاہری افعال کا تعلق ہے، اُن کے لئے حیات باطن کی تہ میں جانے کی ضرورت نہیں۔ لیکن جس شخص کو اپنے اخلاقی کردار کی فکر ہے، وہ محض ظاہری کردار پر نہیں قناعت کر سکتا، بلکہ اُس کے باطنی محرکات پر بھی نظر رکھے گا۔ انہی محرکات پر غور و فکر کی عادت کا نام گرہین نے دیانت داری رکھا ہے۔ اس میں مجھ کو شک ہے، کہ اس لفظ کا صحیح مفہوم یہی ہے۔ کیونکہ دیانت داری کے صحیح معنی صرف ظاہری کردار میں کامل احتیاط و خبر داری ہستے۔ معلوم ہوتے ہیں۔ مگر چونکہ اس سے بہتر کوئی لفظ موجود نہیں ہے، اس لئے اسی کو اختیار کر لینا چاہئے۔ گرہین نے لکھا ہے، کہ ”ایک آدمی اپنے دل سے یہ پوچھ سکتا ہے، کہ کیا فلاں کام میں نے اسی طرح اخلاص قلب کے ساتھ کیا ہے، جس طرح کہ ایک اچھے یا نیکو کار آدمی کو کرنا چاہئے، یعنی اس کے کرتے وقت میرا ارادہ ایسی ہی چیزوں سے متعلق تھا، جن سے کہ اُس کو متعلق ہونا چاہئے؟ یا دوسرا سوال یہ ہو سکتا ہے کہ فلاں کام جو میں کرنے جا رہا ہوں، اُس کے کرنے میں میری وہی روش ہے جو ایک نیکو کار آدمی کی ہونی چاہئے؟ (نیکو کاری سے مراد وہی اوپر والا مفہوم ہے)۔“ اُس سوال کا مقصود یہ نہیں ہوتا، کہ آیا آدمی کا نفس فعل صائب ہے یا نہیں۔ بلکہ اسکا منشا یہ ہوتا ہے، کہ جو فعل فی نفسہ صائب ہے، اُس کے کرنے میں خود میرا

لے علی العموم لوگ ایسا نہیں کرتے اگرچہ یہ سچ ہے، جیسا کہ اوپر کتاب باب ۶، فصل ۵ میں معلوم ہو چکا ہے، کہ اخلاقی حکم فعل پر نہیں بلکہ فاعل پر لگا یا جاتا ہے، تاہم عام طور سے فاعل کی توجہ اپنی فاعلی حیثیت پر نہیں، بلکہ نفس فعل پر مرکوز رہتی ہے۔ موازنہ کے لئے دیکھو کتاب سوم باب کی تعلیق۔

۵۷ ”مقلدۃ اخلاقیات“ ۲۷۵-۲۷۶ اور ۳۲۳-۳۲۶۔

۵۸ دیکھو ڈیوی کی کتاب ”اخلاقیات“ ص ۳۰۔

نکے کسی کام کے کرنے میں آدمی کی توجہ پہلے اس سوال پر ہوتی ہے، کہ جو کچھ وہ کرنے جا رہا ہے، وہ بجائے خود اپنے نتیجہ میں مستحسن ہے یا نہیں۔ ہم اس کے فعل پر حکم لگانے میں البتہ ایسے محرکات کا لحاظ کرتے ہیں (دیکھو کتاب باب ۶، فصل ۵)، لیکن وہ خود علی العموم صرف فعل کے نتیجہ ہی کو دیکھتا ہے، اور محرکات کا خیال نہیں کرتا۔

باطنی رویہ صائب تھا، یا میں نے اس کو کسی غلط و غیر صائب محرک کی بنا پر انجام دیا ہے۔ اگر کوئی شخص اس قسم کے سوال میں بہت زیادہ متہکم رہتا ہے، تو یہ بات اس کے نفس کا ایک مرض ہے یا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی زندگی کے لئے کوئی صحیح مشغلہ نہیں رکھتا۔ کیونکہ جو آدمی اپنی مشغولیت کے لئے کوئی کام رکھتا ہے، اسکو اس طرح کی تحقیقات کے لئے بہت ہی کم وقت ملے گا۔ علاوہ بریں اگر آدمی کا نفس پاک و صاف ہے، تو اس کو اپنے سوال کا جواب فوراً ہی مل جائیگا زیادہ تحقیق و تفحص کی ضرورت نہوگی۔ لہذا معلوم ہوا کہ اس قسم کی تحقیقات کو آدمی کے کسی فعل واحد سے نہیں، بلکہ اس زندگی کی عام روش سے تعلق ہوتا ہے۔

۴۔ محاسبہ نفس محاسبہ نفس زیادہ تر کسی ایسی ہی اخلاقی بیماری کا نتیجہ ہوتا ہے جس کو ہم ابھی اوپر تبدیل مذہب سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن اس قسم کی بیداری کے بغیر بھی آدمی اسکو وقتاً فوقتاً جاری رکھ سکتا ہے، وہ اپنے دل سے سوال کر سکتا ہے کہ اس کی زندگی میں نہاد نصب العین کے مطابق عمل ہی ہے

لے میں سمجھتا ہوں کہ لوگ جب اپنے محرکات پر اس (مذکورہ متن) منہی کے لحاظ سے غور کر ستم نہیں تو لفظ محرک کا اکثر وہی غیر صحیح مفہوم مراد ہوتا ہے، جسکا ذکر پہلے در کتاب اول باب ۲ میں آگزرچکا ہے۔ یعنی ان کے پیش نظر وہ احساسات ہوتے ہیں، جو نفس کے ساتھ پائے جاتے ہیں، انکو وہ مقاصد یا غایات جو فعل پر آمادہ کرتے ہیں۔ لیکن اگر لفظ محرک کو اپنے بالکل صحیح معنی میں ہی لکھا جائے تو یہ پاکیزگی محرک کی تحقیق پیدا ہوگی۔ یہ موازنہ کے لئے دیکھو ڈیوی کی خاکہ اخلاقیات (۱۸۸۲ء)۔ داتاے روزگار گیتے نے دو سری چیزوں کی طرح اس بارے میں بھی اپنا خیال ظاہر کیا ہے۔ ایک لڑکے کا ذکر کرتے ہوئے جس سے کوئی خفیت سی فزیش ہوگئی تھی، اور اس پر وہ اتنا نادب تھا، کہ کسی طرح تسلی نہیں ہوتی تھی، گیتے لکھتا ہے، کہ ”مجھ کو اس کی یہ حالت دیکھ کر نہایت ہی افسوس ہوا، کیونکہ اسکا ضمیر اس درجہ نازک و نڈکی تھا، کہ اپنے اخلاقی نفس کی ادنیٰ فروگزاشت کو بھی وہ نہیں صاف کر سکتا تھا۔ ایسے ہی ضمیر کے لوگ، اگر اس ضمیر کے توازن کو عمل کی مضبوطیت سے قائم رکھا جائے، متفقانی ہو جاتے ہیں“ (Conversation with Eekermann)

یا نہیں۔ اس سوال سے کبھی تو اس کی مراد یہ ہوگی، کہ اس کے افعال، جیسے کہ ہونے چاہئیں (یعنی مناسب موقع یا اقتضائے حال کے مطابق)، ہوتے ہیں یا نہیں، یہ افعال کے ظاہری رخ کا سوال ہوگا۔ لیکن اس کی مراد اکثر محض اس ظاہری حیثیت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور وہ یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ اسکے کردار کے عام اصول بھی صائب ہیں یا نہیں، یعنی صورت کی طرح معنی کے لحاظ سے بھی اس کے افعال بہترین ہوتے ہیں یا نہیں مثلاً یہ کہ اس کا کردار تمام و کمال بغیر ضیاع ہے یا نہیں۔ اس میں کلام نہیں، کہ جزئیات افعال کی طرح اصول افعال کے متعلق بھی اس قسم کی تحقیق و تفتیش نفس کی ایک فاسد و مریضانہ عادت ہی پر دلالت کرتی ہے۔ اس لئے کہ آدمی کی اصلی توجہ اپنے کام کی طرف ہونی چاہئے، نہ یہ کہ اپنی اندرونی حالت کی جانچ میں پڑ جائے۔ اور اگر کوئی شخص اپنے افعال کی معنوی روح کی تحقیق کرنا ہی چاہتا ہے، تو اسکے لیے براہ راست خود اپنے محرکات و تہیجات پر غور کرنے کی جگہ بہترین صورت یہ ہوگی کہ حیات اخلاق کے کسی اعلیٰ اُستوہ و مثال کو سامنے رکھ کر اس کا مطالعہ کرے اور اسی کی پیروی کی کوشش کرے۔ کیونکہ خود اپنے نفس پر غور و فکر کا نتیجہ قریباً

ہے اسی قسم کی تحقیقات سے، بلکہ نفساں کے باطنی پہلو پر اطلاع ہوتی ہے۔ اور غالباً فضیلت کے اس باطنی ہی پہلو کے اوصاف و اخلاص نیت وغیرہ کو پروفیسر ڈیوی نے اہمات فضائل قرار دیا ہے۔ دیکھو اوپر باب ۴، فصل ۶، یہ سچ ہے، (جیسا کہ گرین نے زور دیا ہے)، کہ فضائل کے ظاہری و باطنی پہلو بالآخر ایک دوسرے کے ہم نسبت ہوتے ہیں۔ چنانچہ مقلدہ اخلاقیت کتاب ۴، باب ۱، فصل ۵، ۶۹، میں لکھا ہے، کہ "اس میں شبہ کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں ہو سکتی کہ کسی فعل کے محرک کی برائی بھلائی کا ٹھیک ٹھیک معیار اس کے نتائج کی برائی بھلائی ہے" لیکن نتیجہ ہی اس نے اس بات کا بھی اعتراف کیا ہے، کہ فعل کے محرکات و نتائج کے اس مطابق کا پورا علم صرف ذات عالم الغیب ہی کو ہو سکتا ہے۔ باقی حصار سے نہ دیک، تو جو کام مناسب موقع و قرین مصلحت ہو، وہ فاعل کی نیت و محرک کو جاننے میں سائب کہا جاسکتا ہے و مثلاً کسی ظالم و فاسق بادشاہ کا قتل، پارلیمنٹ کے کسی مفید قانون کا پاس کرنا، کسی محتاج بیوہ کی مدد وغیرہ سب اچھے اور صائب کام ہیں،

لے دیکھو اوپر باب دوم کی تعلیق۔

ہمیشہ یہ نکلتا ہے کہ عمل کی قوت نسل ہو جاتی ہے اور انسانیت پیدا ہو جاتی ہے۔ بایں یہ بعض اوقات براہ راست خود اپنے خاص خاص افعال کے محرکات کا مطالعہ بھی مفید ثابت ہوتا ہے، نیز بعض اوقات خاص خاص جزئیات افعال کے علاوہ، اپنی زندگی کی عام روش و اصول کا جانچنا بھی مستحسن ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ معرفت نفس کا ایک جز ہے، اور اگرچہ بقول کارلائل "مخود مل بشناس" کے اصول کو کسی کمال کے درجہ تک پہنچانا ناممکن ہے، تاہم ممکن ہے کہ ایک اس کو پورا کرنا ایک اہم کام ہے۔ جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ہمارے لئے اپنے افعال کے وجوہ کا ہمیشہ پوری طرح جاننا ممکن نہیں زیادہ تر ہم کو اپنی زندگی کے حاصل کردہ وجدانات ہی پر بہرہ رسہ کرنا پڑتا ہے ایسی حالت میں یہ جاننا یقیناً اہمیت رکھتا ہے کہ ہم اپنے اوپر کس حد تک بہرہ رسہ کر سکتے ہیں، جس کے لئے اپنے مخفی دسائس نفس پر اطلاع و بصیرت ضروری ہے اور ان دسائس کا محض ظاہری افعال سے ہمیشہ رہتے نہیں چلتا۔ لیکن اس معرفت نفس میں کسی بڑے درجہ تک پہنچنے والے بہت ہی کم لوگ ہوتے ہیں۔ "نفس نہایت پر فریب ہے۔" جو لوگ اس کا انتہائی احتیاط و تعمق سے مطالعہ کرتے ہیں، ان کی نظر سے بھی اُس کے بعض گوشے اوجھل ہی رہ جاتے ہیں۔ کسی خالص و بے تکلف دوست کی نصیحت اس بارے میں اکثر اپنے ذاتی مطالعہ نفس سے زیادہ مفید ثابت ہوتی ہے۔ اور ذاتی مطالعہ بھی اگر اپنے افعال و عادات کا ہو، تو وہ علی العموم مخفی محرکات کے مطالعہ سے زیادہ کامیاب رہتا ہے۔

۵۔ مطالعہ نصیب العین | میں ابھی اوپر بیان کر آیا ہوں، کہ اصلاح باطن کے لئے خود اپنے محرکات پر غور و فکر کرنے سے زیادہ مفید ہے، کہ کسی خارجی مثال یا اسوہ کو پیش نظر رکھا جائے۔ اس قسم کے اسوات بہت سے تو ایسے ہیں جو ساری قوم کی قوم کے لئے تقلید و اتباع کا نصب العین ہوتے ہیں، جیسے گوتم بدھ، مسیح، سقراط یا دیگر اولیائے کرام ہیں۔ باقی اس سے کم درجہ پر اکابر رجال کی بے شمار سوانح عمریاں ہیں، جو نہ صرف ظاہری افعال کے لئے بلکہ باطنی احوال کے لئے بھی مثال و نمونہ کا کام دیتی ہیں۔ شہر اور ناول نگاروں نے بھی اسی مقصد سے خیالی نمونے

پیش کئے ہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اگر شاعری کا کوئی مقصد ہے، تو وہ صرف یہی ہے، کہ زندگی (خصوصاً اس کے باطنی پہلو) کے اعلیٰ سے اعلیٰ نصب العین پیش کر کے ہم کو سبق دیتی ہے، کہ ہماری زندگی کیسی ہونی چاہئے؟

۶۔ رہبانیت | حیات باطن کے مطالعہ کو (چاہئے، وہ براہ راست محاسبہ نفس کی صورت میں ہو، یا نصب العینی نمونوں کی صورت میں)

میں کبھی کبھی تو اس درجہ اہمیت دیتی ہے، کہ مشرقی صوفیوں یا مسیحی راہبوں نے اسی کے لئے دنیا ترک کر دی ہے۔ لیکن عمومی حیثیت سے یہ تقسیم عمل کی ایک ناپسندیدہ صورت ہے۔ بے آئینی کے زمانہ میں، جبکہ اکثر آدمیوں کو جنگ و جدال میں استعداد مصروف رہنا پڑتا تھا، کہ فکر کے لئے یہ مشکل فرصت مل سکتی تھی، اُس وقت البتہ رہبانیت ایک حد تک جائز ہو سکتی تھی۔ کیونکہ اس زمانہ میں جو لوگ تفکری زندگی بسر کرتے تھے، وہ گویا اپنی ساری قوم کے لئے حیات باطن کا کام دیتے تھے۔ اور شاید بعض مشرقی ممالک میں آپ دھوا کے لحاظ سے بھی یہ دستور ہے، کہ عملی اور فکری زندگی کو آدمی ساتھ ساتھ چلا سکے۔ راہبانہ گروہ کے وجود کا جواز کسی حد تک وہی حیثیت رکھتا ہے، جو ہفتہ میں ایک دن عبادت کے لئے الگ کر دینے کی ہے۔ لیکن جس طرح یوم السبت کو قطعی طور پر باقی ایام ہفتہ سے الگ کرنے کی صورت میں، یہ محض ایک رسمی دن بن جاتا ہے، اسی طرح راہبانہ گروہ کے یک ظلم انقطاع دنیا سے، حیات باطن کو یا صرف انہی کی جاگیر بن جاتی ہے، جس سے باقی نوع انسان کو کوئی واسطہ نہیں رہتا اس کا عام لوگوں کے اخلاق پر نہایت مضر اثر پڑتا ہے۔

۱۔ اخلاقی و جمالی نقطہ نظر سے نمونہ مثال کی خواہمیت ہے، اُنس کے لئے دیکھو، متھن کی لہجہ اخلاقیات De Augustinis "کتاب، باب ۳" کا بھی حوالہ دیا جاسکتا ہے؟

۲۔ بقول گیتے کے، کہ شاعر ہی نے پہلے پہل ہمارے لئے دیونا بنائے، شاعر ہی نے ہم کو دیوتاؤں تک اور دیوتاؤں کے ہم تک پہنچایا۔ Wilhelm meister "نوکتاب دوم"

۳۔ دیکھو، ارشل کی "اصول اقتصادیات" ص ۱۱۔
۴۔ فصل ۵ میں، ایسے آدمیوں کے مذہب کی "مہم لٹن نے" Areopagitica

جس سے بالآخر خور و راسخوں کا گزرنہ بھی نہیں محفوظ رہتا۔ کیونکہ نوع انسان کا کوئی گروہ بھی تمام مرصعہ حیات باطن پر تو متوجہ رہ نہیں سکتا، اور جب کسی کو رامہبانہ گزرنہ سے تعلق رکھنے کی بنا پر یہ تکلف ایسا کرنا پڑتا ہے۔ تو لازماً ریا و اتفاق کے معائب پیدا ہو جاتے ہیں۔ جس طرح پسندیدہ طریقہ یہ ہے کہ نہ اقوال کے دن آدمی، ایک لحنت دنیاوی کاروبار کو فراموش کر دے، اور نہ ہفتہ کے بقیہ دنوں میں خدا کو بھلا دے، اسی طرح علی العموم یہ بھی ممکن ہے کہ تمام بند گن خدا بند ہوں۔ یا کم از کم یہ ہو، کیونکہ دنیا سے اتنا تعلق رکھیں کہ اہل دنیا ان کی پیرانہ روح سے کچھ اثر پذیر ہو سکیں۔

۷۔ نفوس جمیلہ | مخصوص جماعت کے علاوہ کبھی کبھی ایسے افراد بھی ہو سکتے ہیں جنہوں نے اپنی زندگی کو تمام تر تہذیب باطن کے لئے وقف کر دیا ہے۔ ان کو علی العموم نفوس جمیلہ (نفوس قدسیہ - م) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ گیتے نے اس قسم کے نفوس کی ایک نہایت عمدہ مثال دی ہے۔ یہ علی العموم ایسے ہی لوگ ہوتے ہیں جو زندگی کے عملی معاملات میں کسی وجہ سے حصہ نہیں لے سکتے۔ ان کی زندگی میں اکثر ایک عجیب و غریب طرح کی دلفریبی ہوتی ہے۔ ان کے نیک اثر

بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۴) جو اس کو ایک متحرک شے بنادیتے ہیں نہایت پرافتخار تصور کی جاتی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ایک دو تہ اند آرمی کو مذہب گو یا شدید پریشان کن اور حقیر تجارت معلوم ہوتی ہے، جس پر وہ خود اپنی محنت لگانا روا نہیں سمجھتا۔ لہذا وہ چاہتا ہے کہ اس کو کسی اور شخص کے سپرد کرے۔ یہ شخص کوئی نہ کوئی مشہور مذہبی عالم ہو نا چاہئے، جس کو وہ نوکر رکھتا ہے، اور مذہبی کاروبار کا قفل کبھی اس کے حوالہ کر دیتا ہے۔ اور گویا خود اس شخص کو اپنا مذہب بنالیتا ہے۔ یہ مذہب رات کو اس کے گھر آتا ہے، نماز پڑھتا ہے، اس کو عمدہ عمدہ کھانے پہلائے جاتے ہیں، پر تکلف بستر آرام کرنے کے لئے دیا جاتا ہے۔ صبح اُٹھتا ہے سلام لیتا ہے اور اُٹھ بچے ناشتہ سے فارغ ہو کر یہ مذہب باہر نکلا جاتا ہے، اور اس کا میزبان دن بھر تیر اپنے مذہب کے مدکان میں تجارت کرتا رہتا ہے۔ "اہم اے ان کے اندر اچھی علی العموم علماء و مشائخ کی اس قسم کی خدمت گذاری کر کے گویا اپنے کو مذہبی فرائض سے سبکدوش کر لیتے ہیں۔ اور خود چنداں روزہ نماز کی پابندی کی پروا نہیں کرتے۔ م۔ پو

۸۔ دیکھو Wilhelm Meister "کیونکہ نے اپنی کتاب "ہیگل" میں "نفوس جمیل" کے متعلق

بعض نہایت مفید باتیں لکھی ہیں۔ دیکھو صفحہ ۲۵-۲۶۔

کا دائرہ بعض اوقات نہایت وسیع ہوتا ہے لیکن زیادہ تر یہ اسی صورت میں جبکہ عملی زندگی سے کیفیتِ کنارہ کش نہیں ہو جائے لیکن یہ عملی زندگی سے بالکل ہی انقطاعِ کلین تو ان کا تفکر ایک نئے معنی اسی سے رہ جاتا ہے۔ ان کے لطیف احساسات مجنونانہ خواہشوں کی صورت اختیار کرتے ہیں اور اگر یہ واقعی مجنون نہ ہو جائیں، تو اسکو غنیمت سمجھو۔

۸۔ حُر تاخت

مطالعہ باطن کی ترقی علی العوم وینوی لذتوں کو خیر بنا دیتی ہے۔

یہ حقارت بعض اوقات اس حد تک پہنچ جاتی ہے، کہ لوگ طح طرح کی ریاضتوں سے اپنے کو صحیح آزار دینے لگتے ہیں۔ جیسا کہ ہندوستان کے سنیاسی کرتے ہیں، یا جیسا کہ قرونِ وسطیٰ کے راہبوں کا طریقہ تھا۔ اس کی ظاہری وجہ تو اکثر خیال ہوتا ہے، کہ ان ریاضتوں سے خدا خوش ہوتا ہے، لیکن اصلی وجہ نفس کشی یا جسمانی ہوا و ہوس کو مارنا معلوم ہوتی ہے۔ جو بلاشبہ اخلاقی زندگی کے لئے ایک حد تک لازمی ہے، مگر قائلینِ ریاضت نے تو وسیلہ کو مقصد بنا دیا۔ ادنیٰ خواہشوں کو مارنا اس لئے اہم تھا، کہ ہم بلا مزاحمت اعلیٰ مقاصد حاصل کر سکیں لیکن متناقضہ خود نفس کشی ہی کو اصل مقصد سمجھ بیٹھے۔ لہذا تمام فطری خواہشوں کو فاکر وینا، اکثر خود اپنے ہی مقصد کے مخالف پڑتا ہے۔ کیونکہ اس سے آدمی کی توجہ تمام تر خواہش کی چیزوں پر مرکوز ہو جاتی ہے اور ایک معنی کر کے، وہ بھی اسی طرح انہی خواہشوں کا بندہ ہو جاتا ہے جس طرح وہ شخص جو ان خواہشوں کے پورا کرنے میں منہمک رہتا ہے۔ ادنیٰ خواہشوں سے آزادی کی بہترین تدبیر، جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے، یہ ہے، کہ ان سے کوئی بلند شے ہم اپنی مصروفیت کے لئے پیدا کر لیں۔ شیطان خالی ہی ذہن میں داخل ہوتا ہے (خانہ خالی را دیو میگرد۔ م) مشغول و مصروف ذہن میں اسکو کوئی جگہ نہیں مل سکتی۔

۹۔ حیاتِ تفکری - انسان کی زندگی کے دو رخ ہیں، فکر اور عمل۔ مطالعہ باطن دراصل انسان کی عام فکری ہی زندگی کا ایک جز ہے۔ عملی اور تفکری

حیات کے فرق کو ہم زمانہ کے لوگوں نے محسوس کیا ہے۔ اور مختلف فلاسفہ نے ان دو میں سے کسی نہ کسی ایک پر زور دیا ہے۔ ارسطو حیاتِ تفکری کو جس سے اسکی برادریت فلسفہ کا مطالعہ تھا حیاتِ عمل پر جو عمومی فضائلِ اجتماعیہ کا محور ہے، فوق دیتا تھا۔

یہی نقطہ نظر ہے، جو ہم کو مشرق کے صوفیہ، قرون وسطیٰ کے اولیا، اور موجودہ دور کے درویشوں وغیرہ کے ہاں ملتا ہے۔ یہ لوگ عام زندگی کی تک دو دو سے کنارہ کش ہو کر تفکر کائنات کی خاموش و مطمئن زندگی کو زیادہ حکیمانہ اور اعلیٰ سمجھتے ہیں، رسل نے بھی سکون و تفکر کی زندگی کو بہت سراہا ہے۔ اور ولیم ماریس نے دنیا کی جنت سکون کی ایک ایسی صدی "کو قرار دیا ہے، جبکہ موجودہ تمدن کا شور و غوغا فرو ہو جائے گا اور انسان اصلی فطرت سے قریب ہو کر ایک اشرف و اعلیٰ ہستی کا درجہ حاصل کرے گا۔ اسی قسم کے خیالات کے لوگ امریکن اور تھوڑے بھی تھے۔ ان سب لوگوں کا یہی خیال معلوم ہوتا ہے کہ نظری زندگی علی زندگی سے ارفع ہے، اور یہ ارفع زندگی، حیات عمل سے کنارہ کشی کے بعد ہی نصیب ہو سکتی ہے۔ بخلاف اس کے کارلال کا وعظ عمل ہے اور سٹوکلس کا یہ مقولہ وہ اکثر دہرایا کرتا تھا، کہ "انسان کی غایت عمل ہے، نہ کہ فکر، یا آرائش کا یہ قول کہ، سکون، اکبا سکون کے لئے موت کے بعد کا ابد آباد کافی نہیں ہے، یہ بھی خیال براؤننگ کے پر زور فلسفہ کی بھی جان ہے جو موت کے بعد بھی سکون کا عامل نہیں، اور جو اپنی روح کو یوں خطاب کرتا ہے، کہ "یہاں اور وہاں (عالم آخرت) دونوں جگہ جدوجہد کر اور کامرانی حاصل کر، لیکن حقیقت یہ ہے، کہ عام طور پر صالح زندگی کے لئے فکر و عمل دونوں کی ضرورت ہے۔ ایک طرف توسیع راہ رہنمائی کی فطرت کے لوگ ہیں جو بہت کم صرف سعی و عمل ہوتے ہیں، اور فکر سکون سے بہ شکل کوئی واسطہ نہ رکھتے ہیں۔ ایسے آدمیوں کی عملیت علی العموم کچھ زیادہ عاقلانہ و مفید نہیں ثابت ہوتی۔ دوسری طرف وہ

لے البتہ ان لوگوں کے اور ارسطو کے خیال میں ایک نہایت اہم فرق یہ ہے، کہ ارسطو حیات فکری کی تیاری کے لئے حیات اجتماعی کو ناگزیر بنانا تھا، اس کے علاوہ خود حیات فکری کو بھی وہ عمل ہی کی ایک اعلیٰ صورت سمجھتا تھا، جو اچھے شہری کی زندگی کا منشا ہوتی ہے۔

یہ غالب نے غزلت پسندی کے تخیل کو شاعری کے آسمان پہ پہنچا دیا ہے۔

ہم سخن کوئی نہ ہو اور ہم نیاں کوئی نہ ہو
کوئی ہمسایہ نہ ہو، اور ہاں کوئی نہ ہو
اور اگر مر جائے تو نہ جو ہاں کوئی نہ ہو

رہے، بے بسی جگہ چل کر جہاں کوئی نہ ہو
بے درو و یارو سا ایک گھر بنا یا چلے
پڑے گریہ و زاری کوئی نہ ہو پیار وار

لوگ ہیں، جبکہ مقصد تمام تر دنیا کے عمل سے انقطاع و کنارہ کشی معلوم ہوتا ہے اور جو نوع انسان کو محض عالم باطن کے فکر و احساس کا ترانہ سنا تھیں۔ ایسے لوگوں کی عقل حکمت زندگی کے وسیع میدان میں اگر کتنا قص ٹھہرتی ہے۔ ورنہ سورتھ اور امرسن شیکا پیر اور گیٹے کے ہم پایہ نہیں ہو سکتے کم از کم انسانوں کے سوا داغظم کا تو یہی حال ہے کہ انکی زندگی فکر و عمل، حرکت و سکون دونوں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ حرکت میں سکون کے خیالات اور سکون میں حرکت کے اعمال کی تنقید ہوتی رہتی ہے۔ یایوں کہو کہ فکر و عمل تہذیب اخلاق کے لئے ورزش اور موسیقی کے قائم مقام ہیں۔

۱۰۔ باطن کا تعلق | نظری اعتبار سے باطنی اور ظاہری زندگی کے تعلق کو یوں ظاہر سے بیان کیا جاسکتا ہے کہ غیر فکری فعل تمام تر ہمارے معتاد عالم کے اندر واقع ہوتا ہے، بخلاف اس کے فکری زندگی کے افعال میں اس معتاد عالم سے وسیع تر عالم ہمارے سامنے ہوتا ہے، چاہے وہ خود ہمارے ہی اندر کا کوئی اخلاقی نصب العین ہو، یا کوئی خارجی اسوہ و مثال یا حسن فطرت، یا کسی عملی قانون کا انکشاف یا کوئی اور شے۔ لیکن چونکہ ہماری زندگی کے لئے ترقی یا کم از کم نئے حالات کے ساتھ تطبیق لازمی ہے، اسلئے جن اصول پر یہ زندگی بنی ہوئی ہے، ان کی طرف وقتاً فوقتاً رجوع کئے بغیر اس کو کامیابی سے چلانا ناممکن ہے۔ مقیاس زمان کی طرح ہم کچھ عرصہ تک محض اپنی اخلاقی اسپرنگ کے سہارے پر چل سکتے ہیں، لیکن اگر ہم ہمیشہ صحت پر قائم رہنا ہے، تو اس مقیاس کو ستاروں سے کبھی کبھی ملا تے رہنا ضروری ہوگا۔ لیکن ساتھ ہی وہ مقیاس نہایت ہی ادنیٰ درجہ کا ہوگا، جس کو ہمیشہ ملا پڑتا ہو۔ خالص فکری زندگی کسی ایسا جانی شے پر

۱۱۔ موسیقی اور ورزش (جنہا شک) یونانیوں میں تعلیم کے دو عنصر تھے موسیقی میں تمام علوم عالیہ، مع شے زائد داخل تھے فلاطون نے "جمہوریت" میں لکھا ہے کہ تکمیل سیرت کے لئے یہ دونوں عناصر لازمی ہیں دو کچھ کتاب سوم۔ اس موضوع پر تھیلشپ کا مضمون

The Theory of Education in Plato's Republic

(جمہوریت فلاطون میں نظریہ تعلیم، قال دیدہ (Hellenica) ۶۵۰-۶۵۱)

نہیں مشتمل ہوتی۔ یہ اصول رکھتی ہے، لیکن ان اصول کو عمل میں لانے کے واقعات سے خالی ہوتی ہے۔ حالانکہ یہ اصول واقعات ہی سے وجود پذیر ہوتے ہیں۔ اور واقعات یا تجربہ ہی کی کسوٹی پر جانچ کر ان کی اصلاح و ترقی ہوتی ہے بہترین آدمی غلطیوں ہی کے سانچے سے ڈھل کر نکلے ہیں، کیونکہ ہمارے عمل کی غلطیاں ہی، ہمارے اصول کے نقائص پر مطلع کرتی ہیں، اور بتلاتی ہیں، کہ ان میں کہاں اصلاح کی ضرورت ہے۔

لہذا صحیح اخلاقی زندگی وہ ہے، جو ظاہری و باطنی دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہوتی ہے۔ ایک طرف یہ فرض کرنا غلط ہے، کہ ہماری زندگی کی ساری قدر قیمت ظاہری افعال میں محدود ہے، حتیٰ کہ جن لوگوں سے ہم کو سابقہ پڑتا ہے وہ بھی صرف ظاہری ہی افعال سے نہیں متاثر ہوتے۔ بقول امرسن کے، کہ "لوگ سمجھتے ہیں، کہ ان کی غمی یا ہی کا اظہار محض ظاہری افعال سے ہوتا ہے، اور یہ نہیں جانتے، کہ وہ ہر سانس کے ساتھ ظاہر ہوتی رہتی ہے۔" اس کے معنی یہ ہیں، کہ نیک اور بد آدمی کے افعال جہاں نظر ہو سکیں معلوم ہوتے ہیں، وہاں بھی درحقیقت دونوں میں ایک لطیف سا فرق ہوتا ہے۔ بقول ارسطو کے، کہ حسن باطن "از خود چمکتا ہے" اسی لئے دل کی درستی نہایت اہم ہے۔ دوسری طرف یہ خیال بھی غلط ہے، کہ ہم کو اپنے باطنی محرکات کی نبض ہمہ وقت ٹٹولتے رہنا چاہئے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے ہمکو ہمیشہ یہ نظر آئے گا، کہ ان میں کچھ نہ کچھ نقص ہے۔ وقتی تسبیح، دائمی نصب العین پر کبھی پورا نہیں اتر سکتا، اور جب قدر ہم اسکی نگرانی کریں گے، اُسی قدر غالباً یہ اور بھی کم پورا اترے گا۔ اگر ہم اسکا اہتمام رکھیں، کہ ظاہری فعل ہمہ وجود صائب و درست ہو، تو باطنی محرک از خود عادی صائب ہو جائے گا۔ اور اصلی اہم شے یہی عادی محرکات ہیں، نہ وہ جو کہ جزئی افعال

لے اوپر تیرے باب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس سے خیال ہو سکتا ہے، کہ اگر ہم اچھے کاموں کو مستعدی سے انجام دیتے ہیں تو انکا محرک بھی لازمًا اچھا ہی ہوگا۔ لیکن یہ خیال صرف ایک حد تک صحیح ہے۔ لہذا ایک صاحب سیاست مفید قوانین کے پاس کرانے میں اپنی جان لڑا دیتا ہے۔ تو بلاشبہ اس کے محرک کا ایک جز یہ ضرور ہوتا ہے، کہ اپنی ملک کو وہ فائدہ پہنچانا چاہتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اپنی ذاتی -

کے وقت ظاہر ہوتے ہیں۔

۱۱۔ نیکو کار آدمی اور
دنیا
ہونا پڑیگا۔ کیونکہ جطیح عمل زندگی میں آدمی دنیا اور دنیا کے طریقوں سے بیکار لگ نہیں
سکتا، اسی طرح جو شخص فکر و تامل کی رہنمائی میں چلتا ہے، وہ خس و خاشاک کی طرح محض
دنیا کے عام سیلاب کے ساتھ نہیں بہ سکتا۔ جو آدمی صاحب عمل نہیں، بلکہ محض سوچنے
والا ہوتا ہے، اسی کو بعض اوقات لوگ کہتے ہیں کہ ”ضرورت سے زیادہ محتاط ہے۔“
کبھی کبھی تو یہ الزام ”دنیا داروں“ کا خالی تعصب ہوتا ہے۔ لیکن اکثر عجزیت کی کمی یا اپنے
حد و اخلاق کی ناہمی پر دال ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے عام طور سے لوگوں میں نقص

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ شہرت یا کسی رقیب کو رک دینے کا خیال بھی اس میں شامل ہو سکتا ہے۔ اس امر کا علمی
الطینان کسی شخص کو مشکل ہی سے ہو سکتا ہے، کہ جو مستحسن کام وہ کر رہا ہے وہ کسی ادنیٰ خواہش سے کلیتہً پاک ہے۔
لیکن بہترین علمی صورت یہی ہے، کہ جن افعال کو ہم مستحسن جانتے ہیں، ان کے کرنے کا کلمہ عادت پیدا کریں۔ ایسا کرنے
سے ہم اس ”عالم“ کے نقطہ نظر کے عادی ہو جاتے ہیں، جیسے اندیشہ افعال حقیقتہً خیر ہیں۔ اور ذاتی اغراض کے ادنیٰ عالم کو
ہوٹے گھٹے ہیں، پھر اس ہونے کی بدولت آہستہ آہستہ ہم اس ادنیٰ عالم سے بالکل ہی نکل جاتے ہیں۔ اور خارجی غایت کی
تکجیل میں اپنے کو فنا کر دیتے ہیں اور وہی اعلیٰ سے اعلیٰ محرک ہے، کہ جاری خارجی غایت حقیقتہً مستحسن یعنی انسانی ترقی میں معین ہو۔
لہٰذا دیکھ لیں کی ”مقدمۃ اخلاقیات“ ۲۳۳ اور ڈیوی کی ”خالکۃ اخلاقیات“ ۲۳۳۔

۱۲۔ فرد نے ”سینر“ (۳۳۳) جو اس سیر کی نسبت لکھا ہے کہ ”اسکی عادت تھی کہ واقعات کی طرف موجودہ صورت
کو دیکھتا تھا، اور جہاں یہ الطینان ہوا، کہ اسکی غرض و غایت درست ہے، بسا اے جلد بے جا پورا کرنے پر مستعد ہو جاتا تھا“
لیکن جو آدمی بہت زیادہ محتاط ہے، وہ ایسا بیکار نہیں کر سکتا ہے، اور اسی لئے اس میں ”توت ارادی“ کی کمی ہوتی ہے۔
دوازدہ کے لئے دیکھو اوپر کتاب ۱، باب ۲، تعلیق، غور و فکر کی عادت سے آدمی میں ارادہ و فیصلہ کی جگہ رہی پیدا
ہو جاتی ہے، اس سے وہ کارٹ اس درجہ خائف تھا، کہ اس نے اپنے لئے یہ قاعدہ بنالیا تھا، کہ جس بات
کے ایک مرتبہ بحیثیت مجموعی بہتر ہونے کا فیصلہ کر لیا، اس کے کرنے میں پھر قدم و تاخیر نہ ہونا چاہئے۔

Discourse of an method

دیکھو اس کی

”حقیقتہً سوم مرتبہ“

صفحہ ۲۵۰

پایا جاتا ہے، کہ بے سوچے سمجھے تمام تر اسی عالم کے ہو جاتے ہیں جس میں اپنی مباحثت یا سوسائٹی کو پاتے ہیں۔ لیکن اچھا آدمی وہ ہے جو ایک طرف تو اپنے کو اپنے لئے اصول کے مطابق بناتا ہے اور دوسری طرف خود ماحول کو بھی بہتر بنانے کی کوشش کرتا ہے اسی قسم کے آدمی کو ایک معنی کر کے "غیر دنیا دار" کہا جاسکتا ہے۔ یعنی وہ ایسے اصول کی روشنی میں چلتا ہے، جنکو اس کے گرد و پیش کی دنیا نے پوری طرح مٹایا۔ نہیں کیا ہے، لیکن ساتھ ہی وہ اس دنیا سے کنارہ کش نہیں ہو جاتا۔ اسی بابہد و سبے ہمہ رویہ کو درویش سورتھ نے لقن والی نظم میں اس کو خطاب کر کے یوں ادا کیا ہے کہ الہی روح ایک ستارہ کی طرح دنیا سے الگ رہتی تھی، لیکن تیرا دل چھوٹی سے چھوٹی خدات کیلئے تیار رہتا تھا۔

۱۲۔ مصلح اخلاق | دنیا کے اکابر مصلحین اخلاق کے اندر شاید یہ دونوں باتیں اپنی بہترین صورت میں یکجا ملتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ کسی نہ کسی حد تک ہر اچھا آدمی مصلح اخلاق ہوتا ہے، لیکن جمعی بھی قوم کی "تاریخ" ایک ایسے شخص کو پیدا کرتی ہے، جو اخلاقی زندگی کے جدید خیالات رکھتا ہے، اور لوگوں کو ان کے قبول و اختیار کی ترغیب دیتا ہے، جس سے نوع انسان کے عام اخلاقی خیالات میں ترقی ہوتی ہے۔ اس قسم کے مصلحین کی مثالیں، بدھ، مسقراط، اور مسیح ہیں۔ یہ عمومی اصول ایسے اشخاص ہو گئے ہیں، جنکو اپنی قوم کی اخلاقی زندگی کا نہایت گہرا علم ہوتا ہے اور جو اس کی بندشوں کو توڑ کر آگے بڑھتے ہیں۔ مثلاً مسقراط کو لو کہ، اس سے بہتر انسان کا شہر ہی کون تھا، اس سے زیادہ اپنے وطن کا درویش کو ہو گا، اس سے بڑھ کر شہری فرائض کے ادا کرنے میں کون سرگرم ہو سکتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ تفکر قابل کا بھی وقت رکھتا تھا، جس سے وہ اپنی قوم کی اخلاقی روایات کی تہ تک پہنچتا، اور ان کے بنیادی اصول کی تحقیق کرتا تھا۔ اسی تفکر و تحقیق نے اسکو نوانی اخلاق کی بندشوں سے آگے بڑھایا، اور اس قابل کیا، کہ فرغ کے زیادہ گہرے خیالات کے لئے راستہ بنا لے۔

۱۔ سوازڈ کے لئے دیکھو خود لقن کی " Areopagitica " نیز لیکن کی۔
De Augmentis " (کتاب، باب ۱)

اسی طرح مسیح کی زندگی بھی محض عزلت و رہبانیت نہ تھی۔ وہ عام انسانوں کی طرح "کھاتے پیتے" اور اپنی قوم کے ادنیٰ سے ادنیٰ طبقہ تک کے عادات و خیالات سے پوری طرح مانوس و آگاہ تھے۔ لیکن ساتھ ہی وہ پہاڑوں اور جنگلوں میں بھی نکل جاتے تھے اور تفکر و تامل کے لئے بھی وقت رکھتے تھے۔ عملی اور فکری زندگی کی اسی مابینیت کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے اپنی قوم کے لئے اخلاق کی جو بنیاد قائم کی، وہ اتنی گہری تھی، کہ موجودہ دنیا کے لئے بھی وہی اصولوں ثابت ہوئی۔ اکثر بڑے بڑے مصلحین اخلاق کا یہی حال ہوتا ہے۔ تو مگر غمخیز میں جو شے پہلے سے دھندلے طور پر موجود ہوتی ہے، یہ لوگ دراصل اسی کو اجاگر کر دیتے ہیں۔ البتہ بار بار ظاہر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی بالکل ہی نئی چیز کا اعلان کر رہے ہیں، جو زمانہ کے عام خیال سے قطعاً متضاد ہے، اور اسی لئے اُن کو اکثر اپنے اذعان و تعلیم کی راہ میں شہید ہونا پڑتا ہے، جیسا کہ سقراط و مسیح دونوں کے ساتھ ہوا۔ بلاشبہ یہ لوگ تو کبھی کی طرح بار بار آسمان سے نیا قانون بھی لاتے ہیں، لیکن یہ نیا قانون تقریباً ہمیشہ خود اُن کے زمانہ کے رائج اخلاق میں بالقوہ پنہاں ہوتا ہے۔ یہ لوگ صرف یہ کہتے ہیں، کہ اس کے تناقضات کو دور کر کے زیادہ احتیاط و استوائی کے ساتھ اس کی تعبیر کرتے ہیں، اور جن بنیادی اصول پر یہ اصل میں پہلے قائم تھا، انہی پر پھر پہنچا دیتے ہیں۔ باقی جب وہ اس سے زیادہ کچھ کرنا چاہتے ہیں، تو یہ مشکل ہی کوئی مفید نتیجہ نکلتا ہے۔ اور اُن کے ہوائی قلعے علی دنیا سے برائے نام ہی تعلق رکھتے ہیں۔ ہمارے موجودہ عہد کے اکثر مصلحین اخلاق کا رائل وریکن اور سب سے بڑا حکمران ٹاٹائے کا یہی حال ہے، کہ اُن لوگوں نے اپنے زمانہ کی بہترین روح کو سمجھنے کی بہت کم کوشش کی، اسی لئے ان کی آواز صد البصر ابھو کر رہ گئی۔ لیکر بائین ہمہ صرف ایک حد تک صحیح ہے، ورنہ بحیثیت مجموعی کا رائل اورریکن بھی اخلاقی مصلحین کی عام نوعیت سے الگ نہیں ہیں۔ بلکہ بہت اچھے یہ لوگ اپنے زمانہ ہی کی بہترین روح کا مظہر ہیں، اور اُن کی تنقید بڑی حد تک، جس شے کی یہ تنقید کرتے ہیں،

اُسی کا جز ہے، یا یوں کہو کہ اُسی کے اصول سے اُس کی تخلیق کی ہے اور یہی تنقید کی وہ نوعیت ہے، جس کا فائدہ ہمیشہ قائم رہتا ہے۔

باب ششم امراض اخلاق

۱۔ اخلاقی شر

یہاں تک ہماری بحث کا تعلق زیادہ تر حیاتِ اخلاق کے ایجابی پہلو یعنی خیر کی ترقی، سیرت کی تکمیل اور اجتماعی فعلیت سے تھا۔ اب ذیل میں ہم فساد کے نسبتہ تاریک و ناقص پہلوؤں پر غور کرنا چاہتے ہیں۔ انسانی زندگی کی کشمکش محض نیکی و پاکیزگی ہی کے لئے نہیں ہوتی، بلکہ اکثر وہ مصیبت و بدی کی طرف بھی لیجاتی ہے۔ اوپر ہم نے اس پہلو کو بحقیقت مجبئی نظر انداز کر دیا تھا، اس لئے اب یہاں اس پر کسی قدر توجہ مرکوز ہے۔

جیسا کہ ہم کو پہلے معلوم ہو چکا ہے، ہر شخص کی اخلاقی زندگی بجائے خود ایک عالم قرار دی جاسکتی ہے۔ یہ عالم مجموعی وسیع ہوتا ہے، اور کبھی تنگ۔ کثرت ایسے ہی لوگوں کی ہے، جن کا عالم اخلاق اتنا تنگ ہوتا ہے، کہ بہت سے انسانی فوائد اُس سے خارج رہتے ہیں۔ جس کی وجہ سے تعارض پیدا ہوتا ہے۔ انفرادی خیر عام انسانی خیر سے متصادم معلوم ہوتی ہے۔ ایک معنی کہ کے ہر آدمی صرف اُسی شے کو طلب کرتا ہے، جس کو خیر سمجھتا ہے۔ شر کو نہ سمجھ کر کوئی نہیں طلب کرتا، بلکہ ہوتا یہ ہے، کہ بعض مخصوص حالات کے اندر

لہٰذا یہاں اُس کی بہترین مثال گاندھی جی ہیں، جن کی تعلیمات بظاہر اپنی روحِ عنصر سے بالکل الگ بلکہ متضاد معلوم ہوتی ہیں لیکن حقیقت میں وہ جس عمارت کو ڈھانا چاہتے ہیں، اُس کا بالکل یہ حال ہے، کہ خود مری تعمیر میں شمر ہے ایک صورتِ خرابی کی۔

آدمی شر کو اپنے حق میں خیر سمجھتا ہے، اور اسی لئے اس کا طالب بن جاتا ہے۔ لیکن یہ خیر صرف اس عارضی عالم کی خیر ہوتی ہے جس کے وہ کسی خاص وقت ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ آدمی دوسرے وقت بھی اس کو خیر سمجھے۔ اور یہ تو اور بھی ضروری نہیں کہ یہ خیر عام انسانی خیر ہو۔ البتہ یہ اس تنگ عالم کے اندر خیر نظر آسکتی ہے، جس میں کہ آدمی حقیقی آزاد آدمی کے عقلی نقطہ نظر تک نہیں پہنچا ہے، اور اپنی ہوا و ہوس اور حیوانی خواہشات کی غلامی میں "آرام و تن آسانی کی قید کو محنت و جانفشانی کی آزادی" پر ترجیح دیتا ہے۔ حتیٰ کہ ایسی صورتیں بھی ہیں جن میں خیر عامہ کی مخالفت بجائے خود مقصد بن جاتی ہے، اور ملٹن کے شیطان کی طرح آدمی یہ کہنے پر تیار ہو جاتا ہے کہ "شر تو میرے لئے خیر ہو جا" جو شخص جماعت کی بہلانی کو اپنی بہلانی سمجھنا نہیں جانتا، اس کو اجتماعی فرض

بہت سے افعال جو آج ہم ذائل سمجھتے ہیں، ایک زمانہ میں وہ رذائل نہ تھے۔ بلکہ حقیقت وہ ایک دنی تمدن یا ادنیٰ عالم کے فضائل ہیں جس سے ہم گزر چا چکے ہیں، لیکن بعض لوگ اب بھی اسی ادنیٰ عالم میں باقی ہیں۔ یہ غیر انگریزوں کے "اخلاق نظام و تمدنی" نے لکھا ہے، کہ قتل جھوٹ اور چوری، اس زمانہ کی موروثی باگاریں، جب یہ افعال مابین خیال کئے جاتے تھے اور جب اپنے قبیلہ والوں کے سوا دوسروں کو مارتا، یا کسی مقصد کے حاصل کرنے کے لئے جلتا، جھوٹ بول دینا، عزت کا کام تھا، اور جب ملکیت و جاگداد کو کوئی امتیاز نہ تھا، "ہتھم نے اس ضمن میں" Odysey (کے ۳، ۴) اس موقع کا حوالہ دیا ہے۔ جس میں ٹیلیشس سے اخلاقا پوچھا گیا ہے، کہ اس کا پیشہ کیا ہے، بحری قزاقی یا کچھ اور؟ "سیاسیات اسر مٹھو" (کتاب اول، باب ۸ - صفحہ ۱۰) میں بحری قزاقوں کا ذکر بھی گہرے شکاریوں وغیرہ کے، ان اہل پیشہ طبقوں میں کیا گیا ہے، جو خورد و فرشی کے بغیر اپنی میشت حاصل کرتے ہیں۔ اسی طرح اسپارٹا میں چوری کرنا کوئی ذلت کا کام نہ تھا، البتہ چوری میں پکڑ جانا ذلت تھی۔ موازنہ کیلئے دیکھو سٹورٹڈن "عناصل اخلاقیات" (حصہ ۱) اور ہنگنگ کی "انٹیکلو پیڈیا آف سلیجین اینڈ اینیملس" (قاصد مذہب و اخلاقیات میں آئین ریلیجن والا مضامین موجودہ زمانہ میں انکی مثال ہندوستان کے ٹھگ اور کلہاڑوں جو بننا بھٹ مار کو عزت کا کام جانتے ہیں خود مارے یاں کارباری مقابلہ اور ادنیٰ قوموں کے ماتھ سلوک میں بعض ایسے طریقے رائج ہیں، جو شاید کسی قریب ہی مستقبل میں لوٹ مار سے کم قبیح نہ خیال کیے جائیں گے) اور قبل اب ہمارے سامنے ہے: جبکہ یورپ کی تجارت دیانت کو اپنا شعار کر رہی ہے تو کتنا ہے، جبکہ ساتھ ہی اہل یورپ ہتھکنڈوں میں

اپنے فوائد کے لئے قدم قدم پر سنگ راہ نظر آتا ہے، اور بالآخر وہ اُس کے خلاف آمادہ جنگ ہو جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں، کہ جماعت کے خلاف یہ جنگ ملٹن کے شیطان کی انتہائی حد تک شاذ ہی پہنچتی ہے، تاہم ایک چھوٹے پیمانے پر بچپن کی وائسہ ضرورت یا لوگوں کی غیر اجتماعی سیرت میں، اس کی کافی مثالیں ملتی ہیں۔

اس جنگ سے قطع نظر کر کے بہتر سے بہتر آدمیوں میں بھی وقتاً فوقتاً بعض ایسے عیوب نظر آتے ہیں، جو اُن کے مخصوص عالم کے قیود کا لازمی نتیجہ ہو سکتے ہیں اور جس قدر یہ عالم زیادہ محدود و مقید ہوتا ہے، اُسی قدر یہ عیوب زیادہ نمایاں ہوتے ہیں۔ مستقل و مضبوط سیرت کے لوگوں سے اکثر عجیب و غریب ظاہر ہوتی ہیں، انکا سرچشمہ بھی ہی قیود ہوتے ہیں۔ کمزور سیرت کا آدمی اپنا کوئی محدود و مقید عالم نہیں رکھتا۔ مختلف عوالم میں بے سرو پا مارا مارا پھرتا ہے، جس عالم میں پہنچتا ہے، اگر گٹ کی طرح اُسی کا رنگ اختیار کر لیتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ ایسا آدمی اپنے ماحول اجتماعی کے قوانین کی کسی شدید خلاف ورزی کا مرتکب بہت کم ہو سکتا ہے۔ چونکہ وہ کوئی مزاحمت و مقابلہ نہیں کرتا اس لئے بہرہ وارا اور سلاب میں سلامتی کے ساتھ بہتا چلا جاتا ہے۔ ایسے ہی لوگوں کے متعلق یہ مثل ہے کہ ”دولت و اقبال بیوقوفوں کا ساتھ دیتا ہے“ جس شخص میں سرے سے کوئی سیرت ہی نہیں اُس میں کوئی شخص عیب کیا نکال سکتا ہے۔ خلاف اس کے جو شخص کوئی مضبوط و متین سیرت رکھتا ہے، اُس کے ساتھ کسی نہ کسی کمزوری کا پایا جانا بھی لازمی ہے، مگر عالم محدود ہوتا ہے اور اس لئے کامل حیات اخلاق کے بہت سے عناصر اس سے خارج ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ایک زبردست شاعر، جس کا دل نازک احساسات اور بلند خیالات سے لبریز ہے، اُس میں عزم و استقلال کی اکثر کمی ہوتی ہے اور اخلاق کے

لہذا ہرگز کے لئے، کیونکہ ”شاہ چرشمہ“ ”چونکہ میں عاشق نہیں ثابت ہو سکتا۔۔۔۔۔ لہذا ہرگز عاشق ہونے کا حق نہ کر لیا ہے۔“

یہ پوچھ لیا ہے، کہ ”اکثر عورتیں سرے سے کوئی سیرت ہی نہیں رکھتی۔ یہ کھنکھنی ضرورت، انہیں کہہ دیتی ہے کہ اس اقتباس سے میرا منشا اُس کے خیال کی امید نہیں ہے۔۔۔۔۔“

رسمی قواعد کی چنداں پروا نہیں کرتا۔ ایک شخص جو مصلح اعظم ہے دوسروں کی کمزوری کا کم لحاظ کرتا ہے، اور بعض اوقات تو اصلاح کے پیچھے، وہ وسائل کے جواز و عدم جواز تک کو نہیں دیکھتا۔ علیٰ ہذا جو شخص قوم کی عظیم خدمات انجام دینے میں مہمک ہے، وہ اکثر سقراط کی طرح اپنی خانگی زندگی میں ناکام رہتا ہے۔ یہی حال بہت سی دوسری صورتوں کا بھی ہے۔ لہذا لوگوں پر کوئی اخلاقی حکم لگانے میں، یہ ازبس ضروری ہے، کہ ہمارے نقطہ نظر اُن کی کوتاہیوں پر نہ ہو، بلکہ یہی دیکھنا چاہیے کہ اُن کا ایجابی کارنامہ کیا ہے یا اُن کی کوشش کیا تھی۔ آدمی کے گناہ اُس کی نیکیوں کا سایہ ہوتے ہیں۔ اور اگرچہ ایک کامل شفاف زندگی کا کوئی سایہ نہیں ہو سکتا، تاہم، جب تک آدمی اس درجہ کمال کو نہیں پہنچا ہے، اُس وقت تک اُس کی نیکی جتنی زیادہ ازبر دست ہوگی، اُس کا سایہ اتنا ہی زیادہ گہرا ہوگا۔

۳۔ ردائل۔ اخلاقی عیب یا باطن سے تعلق رکھتے ہیں، یا ظاہر سے، یعنی

یا تو وہ سیرت کے نقائص ہونگے یا افعال کے اول الذکر صورت میں اُن کو ردائل سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ردائیت کا لفظ فضیلت کا مقابل ہے، اور ظاہری فعل کے بجائے سیرت کے باطنی عیب پر زیادہ دلالت کرتا ہے۔ ثانی الذکر صورت میں معاصی یا جرائم کا لفظ زیادہ بہتر ہوگا۔ باطنی شر بہ نسبت ظاہری شر زیادہ وسیع ہوتا ہے۔ اس لئے کہ باطن کے عیوب بڑی حد تک پردہ میں رہتے ہیں، جبکہ بُرے افعال کی صورت میں نمایاں ہو جانا لازمی نہیں، گو یہ بیشکلی ہی ممکن ہے کہ ہمارے ظاہری افعال پر اُن کا کچھ نہ کچھ اثر نہ پڑتا ہو۔ یہ زیادہ تر مسیحی تعلیم کی

اہم جگہ، ردائل کا مفہوم "برٹسن" پر۔ "ناؤا کس وقت جہاز بند رہے گا؟" اس کے رستے اور بادبان سے زیادہ ہونگے تھے۔ جہازان کا بل الزام ہے کہ اس نے پوری عقل و احتیاط سے کام نہیں لیا۔ لیکن اس کے الزام کا صحیح معانہ کرنے کے لئے پہلے یہ بتلانا کہ اس کا سفر سارے گرد ارض کا تھا، یا صرف "ڈیٹ" اور جزیرہ "انگل" (Isle of Dog) کا چکر لگا کر لوٹ آیا۔ اس نے سارے گرد ارض کا چکر لگا دیا ہے تو اتنی کوتاہی قابلِ غصہ ہوگی کہ وہ جہاز کو دست بردار نہیں کر سکتا۔

کی شاید یہ کوئی بڑی خوبی نہیں ہے، کہ بڑے ارادوں کے متعلق بھی ہم یہی اصول نہیں اختیار کرتے، کہ جو شخص ارتکاب جرم سے پہلے صرف ارادہ جرم کی حالت میں پکڑ جائے، اسکے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا جائے۔ ہاؤڈنک دسا نکالوچی۔ انگریزی ایڈیشن ص ۲۴۷ نے ایک عورت کا قصہ نقل کیا ہے، جو عین اس وقت گرفتار ہو گئی، جبکہ اپنے بڑے ہی گھر میں آگ لگا دیئے کا وہ ارادہ ہی کر رہی تھی۔ اس نے عدالت میں قسم کھائی، کہ مجھ کو یقین ہے، کہ میں اس جرم کا ارتکاب نہ کر سکتی، لیکن یہ حلفیہ بیان کرنے میں اس نے تامل کیا کہ جس وقت میں گرفتار ہوئی ہے، میں نے ارتکاب جرم کا ارادہ چھوڑ دیا تھا۔ اس کا موازنہ میرٹھ کے ارادہ خودکشی واسلہ اس قصہ سے کرو، جو ارتھ فورڈ نے لکھا ہے، کہ بعد کو مینیوں تک میرٹھ اس خیال سے دہل جاتی تھی، کہ اس نے خودکشی کا ارادہ کیا تھا۔ اس کو خبر نہ تھی، کہ وہ ہشت ناک جرائم کے ارادہ اور ارتکاب میں اس سے کہیں زیادہ فاصلہ ہے، جتنا کہ کوئی بظاہر نظر آتا ہے۔ لہذا نہ صرف یہ کہنا درست ہے، کہ "دونخ اچھی نیتوں سے پٹی پڑی ہے" بلکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے، کہ جنت بری نیتوں سے پٹی پڑی ہے، لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ یہاں اچھی اور بری نیتوں میں ایک اہم فرق ہے۔ اچھی نیتوں کی طرح بری نیتیں بھی ضعف عزم کی وجہ سے بے عمل رہ سکتی ہیں۔ اس صورت میں اچھی نیت اتنی اچھی تھیں نہیں ہے، جتنا کہ اچھا عمل، بخلاف اسکے بری نیت، بحیثیت مجموعی بڑے عمل سے بھی بدتر ہے۔ مثلاً سیکھتہ کو ارتکاب قتل میں جو ہچکچاہٹ تھی، اس کو ہم کچھ اچھا نہیں سمجھتے، بلکہ بلا لیت و لعل مردانہ حوار ارتکاب جرم سے ہمارے دل میں مجرم کی ایک گونہ وقعت پیدا ہوتی ہے۔

۱۔ موازنہ کے لئے دیکھو کالاک کی "از انقلاب فرانس" (French Revolutions) جلد سوم، کتاب ۱، باب ۴۔ "جریم اور ارادہ جرم کے مابین ایک نہایت ہی عمیق فرق ہے آدمی کی انگلی پستول پر ہوا، یہ کہ ہم ابھی وہ قائل نہیں تھیں، بلکہ اسکا دل ہچکچا رہا ہے۔ کیا ممکن نہیں ہے، کہ آخری لمحہ میں وہ ارتکاب کرے۔" ۲۔ موازہ ہمارے اخلاقی احکام میں اس فرق کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ البتہ افعال کے بہ نسبت افعال حسنہ میں اس قسم کے فرق کا زیادہ لحاظ رکھا جاتا ہے۔ دیکھو آدم اسمتھ کی "نظریہ اخلاق" ص ۲۰۸، حصہ دوم، فصل سوم۔ باب ۲۔

لیکن دوسری طرف اگر کسی سچے اخلاقی قدم و تاخر کی بنا پر جو اکثر عین احتیاج کے وقت پیدا ہوتا ہے، ہم جرم سے رک جائیں، دراصل حالیکہ کوئی اور مانع موجود نہیں ہے، تو یہ ہیکل سب سے ایک حد تک ہماری برائت کے لئے کافی ہوگی۔ چنانچہ ہم لیڈی سیکسٹھ کو مجموعی لحاظ سے اس کے اس خیال کی بنا پر اچھا سمجھتے ہیں کہ "اگر وہ میرے باپ کے مشابہ نہ ہوتا، تو میں اس کو ختم کر دیتی تھی۔" بخلاف اس کے اچھی نیت اپنے مقابل کے اچھے فعل سے ہمیشہ کم رہتا ہوتا ہے۔ لیکن یہی نیت کا برے فعل سے کم بہا ہونا یا نہ ہونا حالات پر منحصر ہے۔

اسی طرح فائل کی ترنی سیرت کے لئے بھی برا فعل اکثر بری نیت سے کم بہا ہوتا ہے۔ کیونکہ برے فعل کی سزا عموماً اس فعل کے ساتھ ہی ہوتی ہے، یا کم از کم اس فعل کی برائی (بے نسبت عدل برے خیال کے، تو علانیہ طور پر نظر آجاتی ہے۔ اور جب آدمی کے کسی نامہ افعل کے نتائج علانیہ اس کے سامنے آجائے ہیں، تو اکثر نادام ہوتا ہے، اور اصلاح کی فکر کرتا ہے۔ اگر کسی کے دل میں برائی ہے تو علی العموم بہتر بھی ہوتا ہے، مگر لیکن اس میں بھی ذرا تحقیق کی ضرورت ہے۔ ایک لاپرواہ غیر محتاط آدمی بارہا ایسا کام کر ڈالتا ہے جو کیفیت مجموعی اچھا ہوتا ہے، دراصل حالیکہ اس کے مقابل میں نیت ایک زیادہ محتاط و متدین آدمی سوچتا ہی رہتا ہے۔ ایسی صورت میں اس محتاط آدمی کو قابل ملامت نہ سمجھنا چاہئے۔ تاہم یہاں بھی اگر یہ محتاط آدمی اچھے کام کو کر ڈالتا، تو وہ اس کی مجرور اچھی نیت سے یقیناً زیادہ اچھا ہوتا۔ گو اس میں شبہ نہیں کہ اس کی محض اچھی نیت ہی، اس سے کم مدوح نہیں ہے، جتنا کہ غیر محتاط آدمی کا اچھا کام ہو سکتا ہے۔

لے بلاشبہ آدمی کے ذہن میں برے خیالات خطور کر سکتے ہیں، لیکن اگر وہ بری نیت کی حد تک نہیں پہنچے ہیں، تو اخلاقیات قابل الزام نہیں ہیں۔ اس کا موازنہ مذکور ملحق (فردوس گم شدہ کتاب ۵) کے اس خیال سے ہے کہ "برائی خدا یا انسان دونوں کے ذہن میں گذر سکتی ہے، لیکن اگر وہ اس برائی کو پسند نہیں کرتا تو یہ کوئی بڑا اثر نہیں ڈالتی، مگر اصل یہ ہے کہ برے خیالات کا دل میں نفس گذرنا بھی آدمی کے اندر کسی اور فی عالم کی موجودگی کا پتہ دیتا ہے۔ گویا ایک دہی ہوئی چنگاری ہے جو تکیں ہے، کہ کبھی نہ کبھی ہلکے اٹھے۔ گو میں سمجھتا ہوں، کہ ملحق اسکو تسلیم کرے گا کہ کم از کم خدا کے بارے میں۔"

لے ویکھو جون کور (Browning as a Philosophical & Religious

Teacher

دبر و تنگ حیثیت فلسفہ و مذہب ۱۱۸-۱۱۹)

۴۔ جرم کہ وہ عمل سے ظاہر ہو جائے۔ ایک علانیہ گناہ کرنے والے کی اصلاح زیادہ ممکن ہے۔
 گناہ کے بنسبت جرم کا افتاء عام طور سے تنگ مفہوم میں استعمال ہوتا ہے۔ اس سے مراد صرف اُن ملکی قوانین کی خلاف ورزی ہوتی ہے، جو مستوجب سزا ہیں۔ اخلاق کی تمام خطاؤں اور کوتاہیوں کو جرم کے تحت میں نہیں رکھا جاسکتا مثلاً احسان فراموشی کو، کہ قانون اُس کی کوئی سزا نہیں مقرر کر سکتا، اس لئے کہ عملاً اُن خطاؤں کی تحدید و تشخیص خارج از امکان ہے۔ جو احسان فراموشی میں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ معنات و دیانت دار اشخاص کا احساس اخلاق، اُن کی جماعت کے معمولی ضابطہ اخلاق سے آگے نکل جایا کرتا ہے، اور اس طرح وہ بہت سی ایسی چیزوں کو گناہ سمجھتے ہیں، جنکو عام لوگ کوئی جرم نہیں خیال کرتے۔ نیز جبکہ گناہ کے برے نتائج زیادہ تر خود اس کے مرتکب ہی پر مرتب ہوتے ہیں، تو اُس کے خلاف کوئی خاص قانون بنانا غیر ضروری سمجھا جاتا ہے۔

۵۔ گناہ کے برے نتائج، ارتکاب گناہ سے کبھی متفکک نہیں ہوتے اور کسی نہ کسی صورت سے اپنے مرتکب پر ضرور ٹوٹتے ہیں۔ سقراط کا قول تھا کہ ظلم (غلط کاری) کرنا ظلم پہننے سے زیادہ برا ہے، جو ایک معنی کر کے بالکل سچ ہے۔ کیونکہ ظلم پہننے کے نتائج محض خارجی ہوتے ہیں، روح کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتے۔ بخلاف اس کے جو محض ظلم کرتا ہے، وہ میزان ہستی میں اپنے کو ہلکا کر دیتا ہے، اور اس طرح خود اپنی ذات پر وہ اس سے زیادہ ظلم کرتا ہے، جتنا کہ کوئی دوسرا کرتا۔ بااثر ہمہ ظلم یا غلط کاری کے نتائج علانیہ طور پر خود مرتکب یا دوسروں کو ہمیشہ نظر نہیں آتے، بلکہ اکثر تو وہ یہ خیال کرتا ہے، کہ ان سے صاف بچکر نکل گیا ہے۔ لیکن ایسا ہونا عدل و انصاف کے فطری احساس کے منافی ہے۔ کیونکہ فطرۃ ہم یہ سمجھتے ہیں، کہ آدمی کو اُس کے افعال کا بدلہ ملنا ہی چاہیئے۔ اور ایسا سمجھنا

۱۔ علیٰ ہذا حکومت کی زمینی میں بھی اکثر یہی ستم ہوتا ہے، کہ اس کی برائیاں سامنے آجائیں۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ادھورے ظالم بادشاہ سے دنیا خالی بادشاہ بہتر ہے۔ موازنہ کے لئے دیکھو بیکر کی (History of Civilisation)، تاریخ تمدن، جلد اول ص ۳۳۔

عقلاً حق بجانب معلوم ہوتا ہے۔ نیکوکار آدمی انسانی ترقی کے لئے جنگ کرتا ہے اور ہم بالکل قدرتی طور پر توقع کرتے ہیں، کہ خدا اسکا ساتھ دے گا، اور اس کی مساعی جلیلہ مشکوہ ہوں گی۔ دوسری طرف بدکار آدمی خدا اور انسان کے خلاف جنگ کرتا ہے، اور یہ بالکل خلاف عقل و فطرت معلوم ہوتا ہے، کہ اسکو فلاح نصیب ہو۔ اگر نیکوکار آدمی عارضی طور پر ناکام بھی رہتا ہے تب بھی ہم یہی یقین رکھتے ہیں، کہ بالآخر اس کا عمل ضائع نہ ہو گا۔ اگر دنیا اللہ اپنے لئے بہت نفع دے گی تو نہی یاب تو نہی چاہئے، اور اس لئے اس کا کرنے والا بھی انما فلاح یاب ہو گا۔ اسی طرح اگر ایک بدکار آدمی عارضی طور پر کامیاب نظر آتا ہے، تو ہم سمجھتے ہیں، کہ یہ کامیابی محض چند روزہ ہے۔ اور بالآخر اس کو اپنی بدکاری کا خیر نہ یہی نہیں ہونگا۔ انتقام و امتنان کے فطری احساسات کی عقل بنیاد یہی ہے۔ اس سے ہم یہ دیکھ رہے ہیں، کہ ان احساسات کا اصل وجود اسی اقتضائے عقل کا نتیجہ ہے۔ لیکن بد نفسیات کی بحث ہے، جو چارے سے ممنوع ہے خارج ہے۔ بلکہ ہمارا غرض صرف یہ ہے، کہ یہ فطری احساسات اگر عقلاً بھی حق بجانب ہوتے تو انسانی شعور و اخلاقیات کی ترقی کے بعد ان کا قائم رہنا مشکل ہو جاتا اور ہم کو یہاں اس عقلی ہی نقطہ نظر سے بحث ہے۔

حزب و مذاہب کی ابتدا فطری احساسات ہی سے ہوئی ہے۔ لیکن جہاں تک محض ذاتی و انفرادی روابط کا تعلق ہے، جس قدر انسان ترقی کرتا جاتا ہے، اسی قدر انتقام اور کسی حد تک امتنان کا احساس کمزور ہوتا جاتا ہے۔ ابتدائی انسان یا اس کے کسی متعلق قریب پر اگر کوئی ظلم ہو، تو وہ انتقام سے زیادہ مشغول ہو جاتا ہے، اور جلد سے جلد انتقام لینے کی کوشش کرتا ہے۔ مگر بقدر اخلاقی شعور ترقی کرتا جاتا ہے، ذاتی انتقام کا احساس ضعیف ہوتا جاتا ہے۔ لوگ سمجھنے لگتے ہیں کہ محض انفرادی

لہ ویکوہم کہ انی انتماج اخلاقیات کے انہی یہ اگر ان۔ وان لہم لا یفنیع اہل مخنیئین۔ م۔

لہ ویکوہم کہ انی انتماج اخلاقیات کے انہی یہ اگر ان۔ وان لہم لا یفنیع اہل مخنیئین۔ م۔

حقہ دوم فصل ۲۔ باب ۳۔ اس باب میں آدم آسمتہ نے انتقام کی اصل اور اس کی عقل بنیاد کی بحث میں نہایت صاف طور پر فرق کیا ہے۔

ظلم زیادتی بہت زیادہ اہمیت کی شے نہیں ہے، اور بعض حالات میں اس سے ودگذر کیا جاسکتا ہے۔ اُن کو یہ نظر آتا ہے کہ اُن کی ذات پر ظلم نوع انسان پر ظلم کو مستلزم نہیں ہے، اور زیادہ اہم یہی آخر الذکر ظلم ہے۔ بخلاف اس کے جماعتی ظلم و تعدی کا احساس انسان کی ترقی سے ضعیف نہیں ہوتا جماعت کے ظلم یا اجتماعی قانون کی خلاف ورزی کو اس وقت تک نہیں بخشا جاسکتا جب تک کہ اس قانون کا حکم پورا نہ کر دیا جائے یعنی برے کام کی برائی اور عدم جواز کو (سزا سے۔ م، پوری طرح عیاں نہ کر دیا جائے۔ سزا کا حق بجانب ہونا اسی پر مبنی ہے۔

۶۔ نظریات سزا۔ مقصد سزا کے متعلق اصولی نظریات تین قرار دئے گئے ہیں۔ نظریہ منع (یا باز داری)، نظریہ تعلیم (یا اصلاح)، اور نظریہ مکافات۔ نظریہ منع کی رو سے سزا کا مقصد دوسروں کو ارتکاب جرم سے باز رکھنا ہے۔ لیکن اگر سزا کا مقصد صرف یہی ہوتا، تو اخلاقی احساس کی ترقی کے ساتھ، سزا کا قانون غالباً موقوف ہو جاتا۔ اس لئے کہ یہ کوئی انصاف نہیں، کہ محض دوسروں کے فائدہ کے لئے کسی شخص کو تکلیف دیا جائے اس سے تو لازم آتا ہے، کہ انسان بجائے خود غایت نہیں، بلکہ خالی وسیلہ ہے۔ دوسرے نظریہ یہ ہے، کہ سزا کا مقصد خود مجرم کی تعلیم یا اصلاح ہے۔ موجودہ زمانہ میں یہی خیال زیادہ مقبول عام معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ہمارے عہد کے انسان دوست احساسات کے زیادہ موافق ہے۔ لیکن اس نظریہ کی بنا پر سزائے موت کو حق بجانب ثابت کرنا مشکل ہے، نیز سزا کی اور بھی بہت سی صورتیں، اس نقطہ نظر کی رو سے بے اثر ماننا پڑیں گی۔ کیونکہ بہتری مشائوں میں نرمی کا برتاؤ سزا سے زیادہ موثر ثابت ہوگا۔ تیسرا نظریہ مقصد سزا کا یہ ہے، کہ آدمی کو اپنے فعل کا خمیازہ خود بھی بھگتنا چاہئے، یعنی اسکو یہ معلوم کر دینا چاہئے، کہ اُس کے فعل کے برے نتائج صرف دوسروں ہی کے لئے نہیں بلکہ خود اُس کے حق میں بھی برے ہیں۔ یہ نظریہ ابتدائی درجہ کے انسانوں کے لئے کم از کم لوگ شاید اصل نظریہ منع کے ساتھ ملا کر مانتے ہیں۔

۷۔ اس خیال کی پرزور ترویج کے لئے دیکھو کارلائل کی "Latter Day Pamphlets" نمبر ۲۔ نیز آدم آئمنسکی نظریہ احساسات اخلاق، حصہ دوم، فصل ۱۔ باب ۴۔ نوٹ۔ تریلی کی مصباح اخلاقیات، مقالہ اول۔

اُس خیال کا آئینہ ہے، جو وجودِ سنزائی اصلی بنیاد تھا۔ لیکن بعد کو، خصوصاً مسیحی ممالک میں، یہ خیال اسلئے متروک ہوتا گیا، کہ بظاہر انتقام کے غیر مسیحی جذبہ پر مبنی نظر آتا تھا۔ لیکن دراصل یہ غلط فہمی ہے مسیحیت نے انتقام کو اس لئے مذموم قرار دیا ہے، کہ اس کا منشا باقی نبض و عناد ہوتا ہے۔ لیکن عدالت جو سنزادیتی ہے، وہ نبض و عناد کے کسی جذبہ کو مستزہم نہیں ہوتی۔ وہ تو صرف مجرم کے فعل کو دیکھتی ہے، کہ اس نے جرم کا ارتکاب کیا ہے، لہذا بالکل حق بجانب ہے، کہ اپنے کئے کا خمیازہ بھی بھگتے۔ اور اگر کوئی جماعت (سوسائٹی) مجرم کی سنزادی سے اجتناب کرے تو وہ درحقیقت ایک طرح کے تناقض کی مرتکب ہوگی۔ فرانس کرو کہ ایک جماعت میں جو رمی کے خلاف قانون موجود ہے، اور پھر بھی چور کو سزا نہیں دی جاتی، در اسی ایک وہ تاوان بھی نہیں ادا کر سکتا، تو ایسی جماعت کے قوانین کی حیثیت نصیحت و مشورہ سے زیادہ نہیں ہے۔ جو احکام کی قوت سے یکساں نہ ہوں گے یا کم از کم یہ ایسے احکام ہوں گے جن میں مستثنیات کی گنجائش ہے۔ کیونکہ قطعی احکام کے معنی تو یہ ہیں، کہ یا آدمی ان کی خلاف ورزی سے باز رہے، یا اگر خلاف ورزی کرے، تو پاداش کے ذریعہ سے ان کی قوت و اقتدار کو نمایاں کیا جاسکے۔ سنزاکا اصلی مقصد یہی معلوم ہوتا ہے، کہ اس اقتدار کو قائم رکھا جائے، لیکن ایک لحاظ سے یہ مقصد اول الذکر و قانون مقاصد کو بھی شتمل ہے۔ اس لئے کہ اقتدار قائم رکھنے والی پاداش خود مجرم کی اصلاح اور دوسروں کی منع و عبرت دونوں باتوں کا کام دے سکتی ہے، بلکہ اصل یہ ہے کہ جب تک سنزائے اقتدار قانون کا تحتہ ہے یعنی یہ کہلانا مقصود نہ ہو کہ قانون شکنی کی صورت میں بھی قانون کی قوت قائم رہتی ہے، اس وقت تک اس سے نہ اصلاح کی غرض پوری ہو سکتی ہے، اور نہ منع کی کیونکہ مجرم کو کوئی حقیقی ندامت صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے، جب اس کو یہ نظر آئے کہ اس کی سنزائے اس کے جرم کا تدرقی یا منطقی نتیجہ ہے۔ نیز وہ سب کو بھی اسی صورت میں امتناع و اجتناب کا سبق حاصل ہو سکتا ہے، جب کہ وہ کسی شخص کی سنزاکو اس کے فعل کا لازمی نتیجہ سمجھیں، جس سے ان کو

عبرت ہو۔ لہذا اس معنی کر کے شر کا بہترین نظریہ، نظریہ منع قرار پاتا ہے۔

۷۔ ذمہ داری۔ شر کی بحث میں یہ جاننا لازمی ہے، کہ آدمی کو اپنے افعال کا ذمہ دار

کس حد تک قرار دیا جاسکتا ہے۔ جنون و دیوانگی کا عذر آدمی کو ہمیشہ

سزا سے بری کر دیتا ہے۔ لیکن بعض لوگ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں، کہ کسی جرم کا ارتکاب

ہی بجائے خود جنون کی دلیل ہے، اور اس لئے کسی مجرم کو بھی، اس کے جرائم کا ذمہ داری نہیں

قرار دیا جاسکتا۔ لہذا شراد سینے کی جگہ ہم کو چاہئے، کہ مجرموں کے خلل و دماغ کا علاج کریں۔

اس خیال کی بنیاد تمام تر یہ ہے، کہ انسان اپنے کردار میں مجبور محض ہے۔ اس کے افعال خود اس کے

ارادہ کے نہیں، بلکہ اس کے حالات کے پیدا کردہ ہوتے ہیں۔ لیکن اوپر ہم نے ارادہ کی آزادی

کا جو نظریہ اختیار کیا ہے، اگر وہ صحیح ہے، تو جبریت کا یہ خیال غلط ہے۔ آدمی جو کچھ کرتا

ہے، اگر پوری آگاہی کے ساتھ کرتا ہے، تو اس کے افعال، خود اسی کی سیرت کا نتیجہ

کہے جائیں گے، اور اس سیرت کے ماورائے کسی اور شے کو ان کا ذمہ دار ٹھہرانا قطعاً

ناممکن ہوتے۔ باقی رہا جنون تو اس کی حالت مختلف ہے اس میں آدمی نہ اپنے آپ میں

نہ نظریہ شر کی مکمل بحث فلسفہ قانون سے متعلق ہے، میں نے یہاں اس کے صرف اہم پہلوؤں کا ذکر کیا ہے۔

سزا کے پورے موضوع پر سب سے زیادہ مجتہدانہ و متعبد بحث وہ ہے، جو ہیگل نے اپنی کتاب فلسفہ

عدوب، ۱ فصل ۴۶-۱۰۳ میں کی ہے۔ مذکورہ متن نظریات کے علاوہ، سزا کے متعلق اور بھی نظریات

مکمل ہیں۔ مثلاً یہ کہ سزا کا اصل مقصد یہ ہے، کہ مجرم سے نجات مل جائے تاکہ آئندہ اس کے شر کا

خطرہ نہ رہے۔ یہ کسی قدر اختلاف کے ساتھ وہی مذکورہ بالا منع والا نظریہ ہے، لیکن اس کا

مصدّق سزا کی صرف چند صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اس ساری بحث کے لئے گرین کے مجموعہ مصنفات

(جلد دوم ص ۱۱۱) کا حوالہ دیا جاسکتا ہے، جس کا پڑھنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ انگلش کی "Social

Rights and duties" ("اجتماعی حقوق و فرائض") میں بھی اس موضوع پر بحث ہے۔

نیز "بین الاقوامی جرمیناء اخلاقیات" میں دیکھو جلد دوم نمبر ۱-۳۱ و ۳۲-۳۳ اور نمبر ۲-۳۴

۳۵-۳۶ جلد چہارم، نمبر ۲-۲۶۹-۲۷۰ جلد پنجم، نمبر ۲-۲۷۱-۲۷۲ جلد ششم، نمبر ۲-۲۷۳-۲۷۴

اور جلد ہفتم، نمبر ۱-۴۵-۴۶۔

۸۔ بٹرنے "Erewhon" میں اس کی نہایت پر لطف توضیح کی ہے۔

۹۔ دیکھو اوپر کتاب اول، باب ۳ خصوصاً تعلیق۔

رہتا، نہ اُس کے افعال، خود اُس کے افعال کہے جاسکتے ہیں۔ البتہ صحیح الحواس آدمی کے کردار کا بھی ایک حصہ ایسا ضرور نکلتا ہے، جس کا وہ پورا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ مثلاً ناواقفیت بہت سی چیزوں کے لئے عذر بن جاتی ہے، بشرطیکہ ناواقفیت بجا ہے خود بھربانہ نہ ہو۔ اسی طرح ہر وہ حالت، جس میں آدمی کو اپنے اوپر پورا قابو نہ رہتا ہو، اُس کی ذمہ داری کو زائل کر دیتی ہے۔ مگر یہ حالت ایسی نہ ہونی چاہئے، جس کا الزام خود اُسی پر عائد ہوتا ہو، جیسی کہ مثلاً نشہ کی حالت ہے۔ جو کام آدمی کسی ہیوان میں کر بیٹھتا ہے، اُسکی بھی ذمہ داری اُس پر اتنی نہیں عائد ہوتی جتنی کہ سکون کے دیدہ و دانستہ کام کی ہوتی ہے۔ الا آنکہ اس نے عادت ایسا عالم اختیار کر لیا ہو، جس میں ہیجان کا زیادہ احتمال رہتا ہے۔

۴۔ مذمت

جب آدمی سے کوئی برا کام سرزد ہو جاتا ہے، اور اس کی برائی اس کو نظر آتی ہے، تو ایک خاص قسم کی تحلیل محسوس ہوتی ہے، جس کو اذیتِ ضمیر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس اذیت کا سبب ہمارے فعل اور نصب العین کے باہین اختلاف یا تفاوت کا احساس ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ اذیت ہمارے گناہ کے مساوی وہ نسبت نہیں، بلکہ اُس تفاوت کے ہم نسبت ہوتی ہے، جو ہم کو اپنے گناہ اور اپنے اخلاقی پیش نباد کے باہین نظر آتا ہے۔ ایک "سنگِ دل گناہ گار"، کو اس اذیت کا بہ مشکل ہی احساس ہوتا ہے، کیونکہ اُس نے اپنے کو ایسے عالم کا عادی بنالیا ہے، جس کے نصب العین کے ساتھ اس کے افعال کامل مطابقت رکھتے ہیں۔ اُس کو اپنے اس عالم سے وسیع تر عالم کا شاذ ہی کبھی احساس ہوتا ہے، اور جب کبھی ہوتا ہے، تو ایک خفیف سی عارضی اذیت محسوس ہو کر بچاتی ہے۔ بخلاف اس کے ایک ذی الحس اخلاق کا آدمی، جو بلند تر عالم کا عادی ہے، اُس سے اگر کوئی بری حرکت سرزد ہو جاتی ہے تو نہ صرف اُس کے ضمیر کو عارضی طور پر اذیت ہوتی ہے بلکہ اگر اسکی یہ حرکت کوئی سنگین گناہ ہے، تو ایک پیہم و مستمر احساس یہ پیدا ہو جاتا ہے، کہ وہ اپنی اصلی سطح سے گر گیا ہے۔ اپنے تنزل و انحطاط کے اسی مستمر احساس

لہ اس پر۔ موضوع کی بحث کے لئے دیکھو "اخلاقیات اسرطو"، کتاب سوم، باب ۵۔

کا نام ندامت ہے۔ جو اپنی عمیق ترین صورت میں محض کسی خاص فعل کی تکلیف پر نہیں، بلکہ پوری سیرت کے احساسِ پستی پر مشتمل ہوتا ہے۔ یعنی آدمی کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے سب سے بڑے قانون کا جرم کیا ہے، اور اس کی ساری سیرت محتاج اصلاح ہے اس کی بہترین مثال، میرے نزدیک زیور (مریوز طوطی) میں ملتی ہے،

» (اے خدا) میں نے تیرا اور صرف تیرا گناہ کیا ہے اور تیرے ہی حضورِ بدی کی ہے
 دیکھ میں نے برائی میں صورتِ بدی، اور گناہ کے ساتھ میری ماں نے مجھ کو بیٹھایا۔

ندامت کا قدرتی نتیجہ سیرت کی اصلاح ہوتی ہے۔ البتہ اگر ہم اپنے

۴- اصلاح -

ضمیر کو مردہ کر دیں، یعنی اپنی توجہ کو اخلاق کے اعلیٰ عالم سے براہِ رہتا رہیں اور زندگی کے کسی ادنیٰ عالم کے عادی ہو جائیں تو اس نتیجہ کو آسانیِ رو کا عیاں کتا ہے، اس لئے کہ اعلیٰ نقطہ نظر کا قائم رکھنا انسانی زندگی کے لئے کوئی ناگزیر نتیجہ نہیں ہے۔ لیکن اگر ہم سطحِ دیدہ و دانستہ ضمیر کی آواز سے اپنے کانوں کو بہرانہ کر لیں، تو یقیناً ندامت کا قدرتی نتیجہ ہی ہونا چاہئے، کہ جس سطح سے ہم گر گئے ہیں، اس کو دوبارہ حاصل کرنے یعنی اپنے افعال کو اپنے نصب العین کے مطابق بنانے کی کوشش کریں گے۔ اس کے لئے اکثر کسی نہ کسی ایسے تجدید و بیداری کی ضرورت پڑتی ہے، جس کا ہم نے اوپر تبدیلِ مذہب کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔ ابھی اوپر زیور کا جو حوالہ گذرا ہے، اس میں اس عملِ تجدید کی مثال بھی موجود ہے کہ

» (اے خدا) زوفا سے مجھ کو دھو دے، تاکہ میں پاک ہو جاؤں۔ میرے اندر ایک پاک دل پیدا کر دے۔ اس مجازی تعبیر سے مراد وہی بلند تر عالم کا احساس و وقوع ہے، جو ہماری قلبِ ماہیت کو دیتا ہے۔ جب یہ قلبِ ماہیت ہو گئی، تو

۵ بعض مصنفین نے لفظ ندامت کے استعمال کو صرف اُن صورتوں کے لئے مخصوص کر دیا ہے جن میں کہ یہ توبہ کی حد تک نہیں پہنچتی۔ فیضِ اوقات آدمی کو اپنی گمراہی کا اس قدر قوی و شدید احساس ہوتا ہے کہ اس کو دوبارہ وہی راستہ کا حصول قطعاً ناممکن معلوم ہوتا ہے، اور اس کا دل ایک سرایوسی میں ڈوب جاتا ہے۔ لیکن ندامت کے لفظ کو صرف انہی صورتوں کے لئے محدود کرنے کی کوئی معقول وجہ نہیں نظر آتی۔ بلکہ صحیح معنایں غلط ضمیر کی ہر صورت اس کے مفہوم میں داخل ہے۔

پیرا دنی عالم راست درجہ کا فعل صادر ہونا تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے، بلکہ بعض پرچش منہر ہی لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے، کہ اس تزکیہ کے بعد گناہ کا ارتکاب قطعاً ناممکن ہے لیکن یہ مبالغہ ہے۔ جو کچھ واقعاً ممکن ہے، وہ یہ ہے، کہ ہم اپنے ارادوں کو قطعی طور پر بلند ترین نقطہ نظر سے وابستہ کر دیں، اور اپنے افعال کو بتدریج اس نقطہ نظر کے مطابق بنانے کی عادت ڈالیں۔ اس طریقہ سے ہم ارادہ کو تقریباً بحال پاکیزگی تک پہنچا سکتے ہیں۔

۱۰۔ محفوظ

منرا کا مدعا یہ بیان کیا گیا ہے، کہ جرم کا مدخل مجرم ہی پر ہونا چاہئے تاکہ قانون کا اقتدار بھی قائم رہے، اور خود مجرم کو توبہ اور اصلاح کی توفیق ہو۔ لیکن یہ اصلاح منرا کے بغیر بھی ممکن ہے۔ مثلاً تعلیم سے۔ موجودہ دور کا انسان دوست احساس بھی چاہتا ہے، کہ جہاں تک ممکن ہو، مجرموں، خصوصاً نوجوان مجرموں کی اصلاح کے لئے منرا کے بجائے تعلیم ہی کے طریقہ کو اختیار کرنا چاہئے۔ اور جہاں اس طریقہ سے اصلاح ممکن ہو، جرم کو معاف کر دینا چاہئے۔ مگر اس کے معنی یہ نہیں ہیں، کہ اوپر منرا کے متعلق جو کچھ بیان کیا ہے، وہ غلط ٹھہرتا ہے۔ اس کی صحت اپنی جگہ پر علیٰ حالہ باقی ہے۔ یہاں تک ہم نے صرف انفرادی زندگی کے اخلاقی قیج پر غور کیا ہے۔

۱۱۔ فساد جماعت

لیکن انفرادی طرح جماعت بھی اخلاقی حسن یا قبیح سے متصف ہوتی ہے۔ یعنی اسکے رسوم و شعائر یا تو اس نوعیت کے ہوتے ہیں، کہ ان سے شہریوں کو اعلیٰ سطح کی زندگی اختیار کرنے میں بہت افزائی ہوتی ہے، یا وہ ایسے ہوتے ہیں جن سے اس میں رکاوٹ پیش آتی ہے، بلکہ بعض صورتوں میں تو نیکی کرنا قریب قریب ناممکن ہو جاتا ہے۔

مثلاً دیکھو یوحنا کا پہلا خط باب ۳۔ آیت ۹: ہر کوئی جو خدا سے پیدا ہوا ہے، گناہ نہیں کرتا کیونکہ اسکا تنم اس میں رہتا ہے، اور وہ گناہ نہیں کر سکتا، کیونکہ خدا سے پیدا ہوا ہے ۱۱

۱۲۔ منرا اور عفو میں جو تعلق ہے، اس کے لئے کیڑ کی کتاب، ایگل میں بعض نہایت ہی منفید باتیں ملتی۔ دیکھو ص ۲۸-۲۹

۱۳۔ پروردگار سرور ہٹنے ان شمار میں مثلاً فحش خانوں، قمار خانوں، دباشر خانوں، دواخانوں، دسلا بندوستان کی یونیورسٹیاں۔ مگر کو شمار کیا ہے۔

تدن کے صحیح معنی یہ ہیں کہ اجتماعی نظام و حالات ایسے ہوں کہ نیکی کو ممکن بنائیں، ممکن حد تک، آسان اور بدی کو ممکن بنائیں۔ ممکن حد تک مشکل بنادیں۔ لیکن جو تمدن فی الواقع موجود ہے، وہ فضائل و فضائل دونوں کا مجموعہ ہے اور دونوں کی یکساں صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کی تعمیر میں بدی کے استیصال کا کوئی خاص لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ بلکہ برکت کی زبان میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ بدی کی چونکہ پوری قوت نہیں باقی رہی ہے۔ لہذا اس کا آدمہ شرمعی فنا ہو گیا ہے۔ موجودہ تمدن کی غلبت نیکی کی نہیں بلکہ صرف عزت کی ترقی ہے۔ اور بہادرانہ نیکی کے لئے تو بجائے سہولت کے مختلف طرح کی دشواریاں پیدا ہو گئی ہیں۔ دولت مندوں کو عیش پرستی کی ترغیب ہوتی ہے۔ ضروریات زندگی کا روز بروز اضافہ ہے، جن کے پورا کرنے کے لئے لوگ ذلیل و نارسا وسائل تک سے کام لیتے ہیں۔ دوسری طرف غریبوں کا یہ حال ہے کہ ان کے افلاس سے ناچار فائدہ اٹھایا جاتا ہے، یعنی وہ دوسروں کے منافع کا محض آلہ بن کر رہ گئے ہیں خود اپنی ذات کی اصلاح و ترقی پر توجہ کی ان کو جہلت نہیں نصیب ہوتی جب کوئی قوم اس ذہبت کو پہنچ گئی ہو، تو اکثر اس کا سقوط و انحطاط شروع ہو جاتا ہے۔ جو ایک تدریجی تجربہ ہے۔ الا انکے کوئی ایسا مصلح پیدا ہو جائے، جو اس قوم کو چوکا دے، جیسے کہ ہمارے عہد میں کارلائل اور رسکین گذرے ہیں۔ کبھی کبھی قوم کی اس انحطاط پذیری کو انقلاب بھی بجا لیتا ہے۔ لیکن انقلاب خود علی العموم اس سے کہ اخلاقی شر اپنے ساتھ نہیں لاتا تبنا کہ کسی جماعت کی فاسد حالت میں پایا جاتا ہے۔ کبھی کبھی کوئی قوم راست راست سے اس قدر دور ہو جاتی ہے، کہ دوسری قومیں، اس کی مٹا کے لئے اپنی مداخلت کو جائز سمجھنے لگتی ہیں۔ ایسی ہی صورتوں میں اقدامی جنگ حتی بجانب معلوم ہوتی ہے۔ لیکن دراصل یہ حق بہت ہی نادر حالات میں کسی قوم کو حاصل ہوتا ہے۔ کہ وہ دوسری قوم کے معاملات کا اپنے کو زیر دست و حکم (جج) بنائے۔ قدیم زمانہ میں یہودی شاید اپنے کو اس قسم کا حکم سمجھتے تھے موجودہ زمانہ میں کوئی ایک قوم نہیں، بلکہ متعدد قومیں ملکر البتہ یہ کر سکتی ہیں، کہ وہ کسی خاص جماعت کی فاسد حالت کے لئے اپنے فیصلہ کو

صائب مخدوم

پایہ تختہ

اخلاقی ترقی

۱۔ ارتقاء اجتماعی۔ اگرچہ گذشتہ باب میں ہم نے جا بجا، اس امر کا ذکر کیا ہے، کہ حیات اخلاقی ایک ارتقائی عمل ہے، تاہم جو بحث ہم نے کی ہے وہ بڑی حد تک ایسی تھی کہ گویا اخلاقی زندگی ایک قائم و ساکن شے ہے۔ لیکن اوپر کے دو بابوں میں مصلحین اخلاق کی نسبت جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ اخلاقی ترقی کی زیادہ صاف و واضح بحث کا مقتضی ہے۔ گو اس امر میں کہ دنیا ترقی کر رہی ہے، ہمارا کبھی کبھی کتنا ہی شک کرنے کا جی کیوں نہ چاہتا ہو، تاہم اس کی صداقت اب کسی نہ کسی صورت میں عام طور پر تسلیم کی جاتی ہے۔ دنیا کی ترقی کا یہ خیال بحیثیت مجموعی تمام دور حاضر ہی کی پیداوار اور عہد فطرت کے انسانی خیالات سے کسی قدر مختلف شے ہے۔ یہ دلفریب مایوسی صرف ہریش ہی کے ساتھ مخصوص نہیں تھی کہ موجودہ نسل اپنے بہادر اسلاف کی تسلسل پذیر

نہ اس باب کو ظاہر ہے کہ طب اخلاق کے صرف اخلاقی پہلو سے تعلق تھا۔ باقی اس کے متعلق دو سبب مباحث کے لئے دیکھو مرتیر کی ”Conduct and its disorders“ (اکس وائرس اس کا اختلال)، نیز سٹرٹوڈیلو ڈی مارٹین کی ”Juvenile Offenders“ (نوجوان مجرم)، اور ”Crime and its causes“ (جرم اور اس کے اسباب) انگریزی کی ”Criminal sociology“ (اجتماعیات جرم) مائیکل کی ”Body and Mind“ (جسم و نفس)۔ ان کے علاوہ نفسیات فاسدہ اور علم الباطن وغیرہ کی دوسری کتابوں میں بھی یہ مباحث ملیں گے۔ گناہ اور سزا کی بحث کے لئے دیکھو ڈاکٹر میک ٹگارٹ کی ”کونیات ریگی“ باب ۶۵۔

یادگار ہے۔ بلکہ گذشتہ عہد میں کا خیال، جبکہ انسان موجودہ زمانہ کی پیش پرستیوں اور حقائق سے پاک تھا، ایک ایسا تخیل ہے، جو آدمی کی غیر قانع فطرت کے لئے اپنے اندر قدرتی کشش رکھتا ہے۔ اور واقعات کے لحاظ سے تخیل بالکل بے بنیاد بھی نہیں ہے۔ اگر اسے حالات اپنے ساتھ لئے، خواہ مخواہ لائے، تو ساتھ ہی شر کے لئے نئے مواقع بھی پیدا کر دیتے ہیں۔ مثلاً آج کل کے تاجرانہ اخلاق کا موازنہ اگر پرانے زمانہ کے اخلاق سے کرو، تو یہ فیصلہ کرنے میں سخت زحمت پیش آئے گی، کہ ہم درحقیقت ترقی کر رہے ہیں یا تنزل۔ اگر ایک طرف بعض حیثیات سے ہمارے افعال زیادہ قابل اعتبار اور زیادہ معقول و وسیع اصول پر مبنی معلوم ہوتے ہیں، تو دوسری طرف بعض حیثیات سے یہ بھی نظر آتا ہے، کہ ہم اگلے لوگوں کے نسبت زیادہ خود غرض و بددیانت ہو گئے ہیں۔ ہم کو اگر اپنی ترقی کا کچھ یقین ہوتا ہے، تو صرف اُس صورت میں جبکہ افراد کے افعال سے سطح نظر کر کے ہم اخلاق کے اعلیٰ اصول اور نصب العینوں پر نظر کرتے ہیں، جو ہمارے زمانہ میں پیدا ہوئے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی جب ہم یہ خیال کرتے ہیں، کہ ان اصول کا قیام بے اس کے بدشکل ہی ممکن تھا، کہ لگے مطابق عمل کرنے والے کچھ افراد موجود ہوں، تو ہم کو باور کرنا پڑتا ہے، کہ انفرادی زندگی میں بھی بحیثیت مجموعی کچھ نہ کچھ ترقی ضرور ہوئی ہے۔ رہا یہ خیال کہ موجودہ نظام حیات میں ان لحاظ کے جو گہرے خطرات پائے جاتے ہیں، وہ پہلے نہیں تھے، دراصل ہمارے اذعان ترقی کو ضعیف کرنے کے بجائے اور غوی کرتا ہے، بقول رسکن کے کہ گھاس ہر سال ہری ہو جاتی ہے، آفت اگر آتی ہے تو گیہوں پر کیونکہ اُسکی فطرت اعلیٰ ہے۔ اسی طرح انسان کے لئے اس کے علو فطرت کی بدولت جس مہبوط کا خطرہ رہتا ہے حیوانات اس سے محفوظ ہیں لیکن اس سے نہیں ایم آنا کہ ہم حیوانات کی حالت پر رشک کرنے لگیں۔ کارلائل نے سچ کہا ہے، کہ انسان کی اضافی شقاوت، اسکی حقیقی سعادت و بزرگی کا نتیجہ ہے، یا جیسا کہ امرسن نے لکھا ہے، کہ "ہماری کمزوری و کوتاہی کا اثرات دراصل ہماری روح کی برتری کا ایک لطیف کنایہ ہے" حیوانات اعلیٰ گناہوں کی قابلیت ہی

نہیں رکھتے۔" اپنے پڑوسی کی بزدلی عزیزی، جاہ و منصب وغیرہ جن چیزوں پر میں
حد کرتا ہوں (جو ایک اعلیٰ قسم کا گناہ ہے۔ م، وہ ایک ایسے فاعل کے لئے
جو نہ خود شاعر الذات ہے، نہ شاعر الذات فاعلوں سے غفلت رکھتا ہے، اسی
طرح ناپید ہیں، ج طرح رنگ اند ہے کے لئے، "یہی حال تمدنی ترقی کا بھی ہے۔
علم اپنے اندر خیر و شر دونوں کی قوت رکھتا ہے۔ ہماری دوزخ کی گہرائی ہماری جنت
کی اونچائی کا پتہ دیتی ہے۔ اور اگر اعلیٰ تمدن کے اندر رہ کر ہلکے اپنے تنزل و انحطاط
کا خاص طور پر احساس ہو، تو ملٹن کے شیطان کی طرح یہ سمجھنا چاہئے، کہ "اس قدر
ہلک بلندی کا گرا کچھ محل تعجب نہیں" لہذا اس امر میں شبہ کرنے کی کوئی معقول وجہ
نہیں، کہ حالات زندگی کی عام ترقی کے ساتھ ساتھ، اخلاقی زندگی میں بھی کچھ ترقی ضرور
ہوتی رہے۔ بطور ذیل میں ہم ایسی اخلاقی ترقی پر ذرا غور کرنا چاہتے ہیں۔

۱۔ دیکھو کریں کہ "مقدمہ اخلاقیات" ط ۱۲۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ جن برائیوں کا کریں نے
حوالہ دیا ہے، وہ تقریباً سب کی سب ایک ابتدائی صورت میں انسان سے نیچے کے حیوانات
میں بھی پائی جاتی ہیں۔ انسان کی اصلی خصوصیت یہ نہیں ہے، کہ وہ شر یا برائی کے لئے اوصاف اپنے اندر
رکھتا ہے، بلکہ یہ کہ ان کے شرمونیکا صاف و واضح طور رکھتا ہے، اور اسی لئے اگر وہ ان میں مبتلا
ہوتا ہے تو تنزل محسوس کرتا ہے۔ تاہم اس میں بھی شک نہیں، کہ تمدن کی بدولت شر کے زیادہ دقیق
و پیچیدہ اوصاف بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔

Heroes and Hero -

۲۔ دیکھو اسکی

worship "۱" (ابطال و ابطال پرستی، لکچر "اخلاقی انواع" کے سلیک پر بنی رمانا ج طرح بحث

کی جاتی ہے، گو میں اس کا کچھ زیادہ قائل و طرفدار نہیں ہوں۔ تاہم اتنا کہہ سکتا ہوں، کہ نفس واقعہ کافی
حد تک یقینی معلوم ہوتا ہے۔۔۔۔۔ کوئی شخص بھی ایسا نہیں ہو سکتا، کہ اس کے مجموعہ عملیات و اعتقادات عینہ
درجی ہوں، جو اس کے آبا و اجداد کے تھے۔ اسکا نقطہ نقطہ جدید سلومات و انکشافات سے یقیناً کچھ نہ کچھ وسیع
تر ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔ یہ تو ہر شخص کی انفرادی تاریخ ہے۔ باقی نوع انسان کی تاریخ میں، اسی حقیقت کا
ظہور بڑے بڑے تاریخی انقلابات اور نئے ادوار کی صورت میں ہوتا ہے۔۔۔۔۔ یہی حال عمل و اعتقاد کے
ان تمام نظامات کا بھی ہے، جو ان سے پیدا ہوئے ہیں۔

۲۔ عالم اخلاق -

یہ ہم کو پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے، کہ انسان کی اخلاقی زندگی جس شے کے اندر گذرتی ہے، اُس کو اجتماعی یا اخلاقی عالم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اس عالم کی تعمیر تین مختلف عناصر سے ہوتی ہے۔ ایک تو اُس جماعت کا نصب العین، جس میں کہ آدمی رہتا ہے۔ یہ نصب العین ضابطہ احکام، سلسلہ ہدایات، یا کسی ایسی زندگی کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے، جو ہماری تقلید کیلئے اسوہ یا مثال کا کام دیتی ہے، دوسرا عنصر عالم اخلاق کا، وہ اجتماعی شعائر ہیں، جن کا اوپر باب دوم میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور تیسرا عنصر وہ افعال عادیہ ہیں، جن کو ہم ایک گونہ نیم شعری طور پر نقلاً اختیار کرتے ہیں، اور جو کسی واضح ہدایت یا کسی اسوہ حسنہ کی دانستہ تقلید پر مبنی نہیں ہوتے۔ عالم اجتماعی کے یہ عناصر ثلاثہ تقریباً ہر عہد و رہر ملک میں کم یا زیادہ ترقی یافتہ صورت میں موجود ہوتے ہیں۔ لیکن باہم ان میں اکثر کافی اختلاف و تباین پایا جاتا ہے۔ یعنی کسی قوم کا نصب العین ہمیشہ اُس کے شعائر یا عوائد کے متاثر نہیں ہوتا، اور بعض اوقات تو خود عوائد و شعائر میں بھی پوری مطابقت نہیں ہوتی۔ مثلاً جن لوگوں کا مذہب صلح و آشتی کے نصب العین پر مبنی ہے اُن سے قتل و خوں ریزی کا ظہور ہو سکتا ہے جیسا کہ عیسائیوں سے ہوتا ہے۔ م، اسی طرح کسی جماعت میں وحدت ازواجی کا شعار ہوتا یا کبابازی کے لئے دائمی ضمانت نہیں ہے۔ قوموں کی اخلاقی ترقی بڑی حد تک انہی عناصر ثلاثہ کی باہمی تطبیق و توفیق کی کوشش پر مشتمل ہوتی ہے۔ گو کسی حد تک خود نصب العین کے ارتقاء اور شعائر و عوائد کی اصلاح پر بھی کوشش کی جاتی ہے۔

۳۔ ہمارے عالم کا باطنی تناقص -

ان مختلف عناصر میں باہمی تطبیق کی خود ضرورت ہی اکثر نئے نصب العین یا نئے شعائر کی ضرورت پیدا کر دیتی ہے۔ مثلاً جو شعائر ایسے ہیں، کہ انسانی عوائد کو اُن کے مطابق نہیں

بنا یا جاسکتا، وہ نا محاسب و غیر ترقی بخش محسوس ہوتے ہیں، اور لازماً اُن کو مٹانا پڑتا ہے۔ چنانچہ قرون وسطی کے پادروں میں تجرد و عزت کا جو شعار قائم ہو گیا تھا وہ بہت کچھ اسی نوعیت کا تھا۔ اسی طرح اگر ہمارے شعائر و عوائد ہمارے نصب العین کے متناقض پڑتے ہوں، تو اُس سے ہم کو اپنے نصب العین کی تسکین کا احساس

ہو سکتا ہے، مسیحیت کے ابتدائی نصب العین نے یونانیوں کے میل جبل سے اسی طرح وسعت حاصل کی ہے۔ دوسری طرف یہ ہو سکتا ہے، کہ ہمارے عوائد میں بدیہیج ایسی اصلاح ہو جائے، کہ جن شعائر میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں، ان سے وہ ترقی پیداکریں۔ علیٰ ہذا ہمارے شعائر بدیہیج ہمارے نصب العین کے مطابق بنجاسکتے ہیں۔ اور زیادہ تر شاید ایسا ہی ہوتا ہے۔ کبھی کبھی قوموں کی زندگی میں ایسے بحران کا وقت آتا ہے، جس میں یہ سوال اٹھتا ہے، کہ آیا شعائر میں انقلاب پیدا کرنا چاہیے یا لوگوں کے عوائد کی اصلاح مناسب ہوگی، مثلاً ہماری صنعت و حرفت کا موجودہ نظام اسی قسم کے بحران سے دوچار نظر آ رہا ہے۔

۲۔ بے کمالی کا احساس۔

عالم اخلاق کے ان تناقضات سے قطع نظر کر کے جو قدرتی طور پر ہم کو آگے بڑھنے کے لئے مجبور کرتے ہیں، خود ہمارے عوائد و شعائر اور نصب العینوں کے نقص و بے کمالی کا شعور

بھی ان کی ترقی کا موجب ہوتا ہے۔ اس بے کمالی کا احساس پہلے پہل اکثر کوئی زکوٰۃ صلیح کراتا ہے۔ جو یہ بتلاتا ہے، کہ ہمارا موجودہ نظام منطقی استواری سے خالی ہے۔ مثلاً ایک موقع پر ہم ایک طریق عمل اختیار کرتے ہیں، اور دوسرے موقع پر دوسرا، وہاں حالیکہ اس اختلاف عمل کی کوئی کافی وجہ نہیں موجود ہوتی۔ اسی طرح بچوں کے ساتھ ساوک میں وہ یہ ناہمواری و کھلا سکتا ہے، کہ کبھی تو لوگ حد سے زیادہ اُن کو لڑا پیار میں خراب کرتے ہیں، اور کبھی انتہائی شقاوت و بے رحمی سے کام لیتے ہیں۔ وہ یہ نمایاں کر سکتا ہے، کہ مختلف خالک کے تعلقات میں جو اخلاق برتا جاتا ہے، وہ انفرادی تعلقات کے اخلاق سے جداگانا ہوتا ہے اور پھر سوال کر سکتا ہے، کہ کیا اس مخالف کے لئے کوئی کافی وجہ موجود ہے۔ علیٰ ہذا حیوانات کو جہل طرح کی اذیت دی جاتی ہے، مثلاً یہ کہ اُن کو تشریحی تجربات کے لئے زندہ چیرا جاتا ہے، مختلف طریقوں سے اُن کا شکار کیا جاتا ہے، یا روزمرہ کے معمولی استعمال میں اُن کو جو تکلیفیں پہنچائی جاتی ہیں، اُن کے معلق ایک مصلح اخلاق پوچھ سکتا ہے، کہ جب احساس اذیت کے لحاظ سے انسان و حیوان میں کوئی فرق نہیں نظر آتا تو پھر کیا وجہ ہے، کہ حیوانات کے حق میں ایسی پڑھیاں روارہی جاتی ہیں، جو انسان کے ساتھ

قطعاً ناجائز ہیں۔ ان عوام کی طرح وہ شعائر اجتماعیہ کی طرف بھی توجہ کر کے نظام حکومت، حیات منہلی، اور صنعت و حرفت وغیرہ کے طریقوں میں جو اخل بے جوڑ باتیں پائی جاتی ہیں، ان کا بخیر اُدھیڑ کر سکتا ہے، کہ یہ شعائر جن اصول پر مبنی ہیں، خود ان اصول پر پورا عمل درآمد نہیں ہے۔ مثلاً وہ دریافت کر سکتا ہے، کہ فلاں حقوق و مناصب، جن کا دروازہ مردوں کے لئے تمام دنیا میں کھلا ہوا ہے، عورتوں کو ان سے کس اصول کی بنا پر محروم رکھا جاتا ہے۔ سب سے آخر یہ کہ عوام و شعائر سے بھی آگے بڑھ کر ایک مصلح اخلاق اپنے حریہ تنقید سے خود نصب العین پر حملہ کر سکتا ہے۔ وہ پوچھ سکتا ہے، کہ اعلیٰ ترین زندگی کے نصب العین کے متعلق ہم جو خیالات رکھتے ہیں، کیا ان میں کامل توافق و ہموا رہی پائی جاتی ہے۔ کیا جن اصول سے ہم ایک موقع پر کام لیتے ہیں، انہی کو دوسرے موقع پر نظر انداز نہیں کر جاتے؟ اگر ہم پوچھیں اور کون جیسی حقیر چیزوں کا عشر وصول کرنے کو ایک اہم شے سمجھتے ہیں، تو کیا اس سے وسیع تر قانونی معاملات اس کے برابر بھی توجہ کے مستحق نہیں؟ اگر میدان جنگ میں بہادری اور کہانے پینے میں عفت و اعتدال مستحسن ہے، تو کیا مصائب میں صبر و ثبات اور استعمال قوت میں ضبط و کھل ضروری نہیں ہے؟ ایسی ہی سوالات، فرائض اور فضائل کے متعلق ہم کو اپنے خیالات کی توسیع و اصلاح پر آمادہ کرتے ہیں۔ ترقی اخلاق کا پہلو دینی اصلاح نصب العین۔ م، اس قدر اہم ہے، کہ اس کی کسی قدر مزید تفصیل مناسب

معلوم ہوتی ہے۔
 ۱۔ روحانی زندگی
 اخلاقی ترقی سب سے زیادہ نمایاں اور آج اگر ہو کر اس وقت کی گہرائی۔
 نظر آتی ہے، جبکہ لوگ فرائض و فضائل کے متعلق زیادہ غمین اور گہرے خیالات تک پہنچتے ہیں۔ گرین نے مقلدہ

۲۔ اخلاقیات کے جس حصہ میں فضیلت کے متعلق یونانیوں کے خیالات کا

۱۔ یہ آمادگی بندیدہ ترغیب ہوتی ہے۔ مثلاً الگنڈر کا خیال "اخلاق میں انتخاب طبعی" اسی موقع کے لئے ہے۔
 دیکھو اوپر کتاب دوم، باب ۵، فصل ۸۔
 ۲۔ کتاب سوم، باب ۵۔

موجودہ خیالات سے متعادل کیا ہے، اور جو اس بلند پایہ کتاب کا غالباً سب سے زیادہ مفید و مجتہدانہ حصہ ہے، اس میں اخلاقی ترقی کے اس پہلو کی اس نے نہایت ہی ماہرانہ توضیح کی ہے۔ یونانیوں کے ہاں کے انفرادی فضائل میں شجاعت و عفت کی وہ اہم ترین فضیلتوں کو لے کر اس نے دکھلایا ہے، کہ موجودہ زمانہ میں ان کے مصداق اور اصول دونوں نے کتنی وسعت اور گہرائی حاصل کر لی ہے۔ مثلاً عفت کے بارہ میں اس نے لکھا ہے، کہ یونانیوں کے ہاں یہ فضیلت محض کھانے، پینے اور مباشرت کے سوالات تک محدود تھی۔ بخلاف اس کے آجکل اس میں ضبط نفس کی اور بھی بہت سی صورتیں داخل ہیں علاوہ بریں گرین نے نفس پرستی کی ان جنسی صورتوں تک کے متعلق، جنکو یونانی ردائفل میں شمار کرتے تھے، لکھا ہے کہ انہوں نے نفس کشی کی بنیاد جن اصول پر رکھی تھی، وہ اتنے گہرے نہیں تھے، جتنے کہ ہمارے موجودہ اصول میں۔

وہ کہتا ہے کہ "اخلاقی وفاداری کی جنسی صورتیں آج کل ہمارے سامنے ہیں اور جنکی خلاف ورزی شرمناک خیال کیجاتی ہے، وہ متنوع کے لحاظ سے، ان سے کہیں زیادہ ہیں، جو یونانیوں کے پیش نظر تھیں، اور ہماری نفس کشی کا دائرہ ان کے دائرہ سے بہت زیادہ وسیع ہے۔ اب صرف حکومت ہی ایک ایسی چیز نہیں ہے، جس کا دباؤ ہمارے حیوانی میلانات کو مغلوب رکھتا ہے، بلکہ تعلقات اجتماعی کی اور بھی ایسی گونا گوں صورتیں پیدا ہو گئی ہیں، جو ان میلانات کی روک تھام کرتی رہتی ہیں، اور جن کا یونانیوں کے ہاں پتہ تک نہ تھا۔ جس عیش پرستی میں آدمی کو پہلے کوئی مزاحمت نہیں محسوس ہوتی تھی، اب وہ بیوی، بچوں، عورتوں مردوں، ہم مذہبوں، یا ساتھیوں وغیرہ کے حقوق کی بنیاد پر اس سے باز رہتا ہے۔..... رفاه عام کے خیالات نے ذاتی لذت طلبی کے خلاف جن مطالبات کا احساس ہمارے ضمیر میں پیدا کر دیا ہے، وہ گذشتہ زمانہ کے مطالبات سے کہیں زیادہ عیش و وسع میں اور اس لئے لازماً اب زیادہ نفس کشی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، بلکہ گرین کا تو یہاں تک

لہ موازنہ کے لئے دیکھو میسر برڈکی "عناصر اخلاقیات" ص ۲۲۷۔

لہ عناصر اخلاقیات صفحہ ۲۸۴۔

دعویٰ ہے، کہ جن چیزوں میں یونانی نفس کشی کو تسلیم کرتے تھے، اُن میں بھی ان کا اخلاقی شعور ہمارے اخلاقی شعور سے ناقص تھا۔ خصوصاً جنسی ہوس رانی کے باب میں۔ لہذا ہمارے اخلاقی شعور میں جو تیر واقع ہوا ہے، وہ صرف یہ نہیں ہے، کہ بعض فضائل کا دائرہ عمل وسیع ہو گیا ہے، بلکہ جن اصول پر فضیلت کی بنیاد ہے، اُن کا تحلیل بھی زیادہ گہرا ہو گیا ہے۔ "یونانیوں نے فضیلت کا جن اصول سے اخذ و استنباط کیا تھا، وہ وہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہر ایسی عیش پرستی سے احتراز لازم ہے، جو انسان کو امن یا جنگ کے زمانہ میں اپنے فرائض کی ادائی کے ناقابل بنادے۔ دوسرے یہ کہ حیوانی حرص و ہوا کے لئے ایسی روک پیداکردی جائے کہ آدمی دوسروں کے حقوق ملکیت وغیرہ میں دست اندازی نہ کر سکے۔ ایک اور خیال یونانی فلاسفہ میں یہ تھا، کہ "وہ لذت جس کا تعلق محض سے ہے، انسان کے شایاں نہیں، کیونکہ دیگر حیوانات بھی اس کا احساس رکھتے ہیں۔" دوسرا بھی اس درجہ کو نہیں پہنچتا تھا، جو اس اصول کو اپنی پوری وسعت کے ساتھ سمجھ سکتی کہ ہر فرد بشر جائے خود غایت و مقصود ہے۔ اُنکے ساتھ محض آلات و وسائل کا سلوک نہ کرنا چاہئے۔ حالانکہ صرف یہی وہ اصول ہے جو عصمت شعاری کیلئے معقول بنیاد بن سکتا ہے۔ یہ ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں کہ موجودہ دنیا کے مسیحیت اس اصول کی پیروی سے بہت دور ہے، تاہم نفس اصول کا جس حد تک احساس ہمارے ضمیر کو ہے، پرانے لوگوں کو نہ تھا۔ فی زمانہ ہر شخص کو قانوناً جو شخصی حقوق حاصل ہیں، اس کی بنا پر ناممکن ہے، کہ کسی آدمی کی چشم بصیرت ان حقوق کے دیکھنے کے لئے کھلی ہوئی ہو، اور پھر یہی وہ کسی عورت کو اپنی شہوت رانیوں کا غلام و آلہ بنانے میں، اس کی آبروریزی کے جرم سے بے حس ہو۔ اس میں شک نہیں، کہ اس جرم کا ارتکاب اب بھی عام طور سے کیا جاتا ہے، لیکن یہ ارتکاب ضمیر کی ملامت سے خالی نہیں ہوتا، بخلاف اس کے ارتطوبہ کے زمانہ کا ایک یونانی، جو چاروں طرف سیکڑوں غلام عورتیں دیکھتا تھا وہ ضمیر کی اس ملامت تک کو نہیں محسوس کر سکتا تھا، نہ اس کے تصور

میں یہ آسکتا تھا (جیسا کہ فلاسفہ کی تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے) کہ سوسائٹی کا کوئی ایسا
 نصب العین ممکن ہے جس میں عورتوں کو اس طرح غلام نہ بنایا جائے۔ کیونکہ یہ قصہ ر
 و احساس، تو نظام جماعت کی صرف اس تبدیلی ہی سے پیدا ہو سکتا تھا، کہ ہر انسان
 من حیث الانسان عورت و مرد کی تفریق کے بغیر شخصی حقوق رکھتا ہے۔ غرض یہ کہ
 نہ صرف عفت کا دائرہ وسیع ہو گیا ہے، بلکہ جس اصول یا تخیل پر اس فضیلت کی بنا ہے
 وہ بھی زیادہ گہرا ہو گیا ہے۔ یہی حال دوسرے فضائل کا بھی ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ
 پہلے اصول فضائل میں وسعت و تعمیم پیدا ہوتی ہے، کسی خاص صورت کے ساتھ
 اختصاص نہیں رہتا۔ پھر اسی کے ساتھ ساتھ باطنی یا روحانی حیات اخلاق کا شعور بھی
 عمیق تر ہوتا جاتا ہے۔ لیکن جب تک فضائل میں اختصاص باقی رہتا ہے (مثلاً
 شجاعت کا اختصاص جنگی کارناموں کے ساتھ) اس وقت تک انکی حقیقت محض
 خارجی افعال سے زیادہ نہیں معلوم ہوتی۔ بخلاف اس کے، جب ہم یہ دیکھتے ہیں،
 کہ فضیلت نام ہے، کسی خاص اصول کے استعمال کا، بلا لحاظ اس کے، کہ وہ کہاں
 اور کس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے، تو ساتھ ہی ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ فضائل
 کی اصل حقیقت کا تعلق خارجی افعال سے زیادہ افراد کے باطنی رویہ سے ہے۔ یہ
 سچ ہے، کہ فضائل کے اس باطنی پہلو سے یونانی بالکل جاہل نہ تھے۔ اور ان کے
 اکابر فلاسفہ اس حقیقت سے آگاہ تھے، کہ فضائل اس وقت تک فضائل ہرگز نہیں،
 جب تک کہ ارادہ اور دل کی پاکیزگی پر مبنی ہوں، اور جب تک کسی جملہ یا شریف غرض و غایت
 کی خاطر نہ انجام دیئے گئے ہوں۔ لیکن اب چونکہ اصول فضائل کی وسعت و عالمگیری
 کا شعور زیادہ اجاگر ہو گیا ہے، اس لئے باطنی پہلو کا احساس بھی زیادہ گہرا ہو گیا ہے۔
 نئے واجبات | اوپر کی فصل میں ہم کو معلوم ہو چکا ہے، کہ اصول فضائل کی گہرائی

۱۷ "عناصر اخلاقیات" ص ۲۸۸۔

۱۸ گرین نے شعور اخلاق کے متعلق یونانی اور مسیحی احساس کو متفق قرار دینے میں میرے نزدیک ذرا مبالغہ
 سے کام لیا ہے (دیکھو "عناصر اخلاقیات" ص ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ وغیرہ) لیکن ان کے مختلف ہونے پر زور
 دینا زیادہ خطرناک ہے۔

اور مفہوم فضائل کی توسیع میں چوٹی دامن کا ساتھ ہے۔ فضائل کے معنی میں اس طریقہ سے جو وسعت و تعمیم پیدا ہوتی ہے، وہ نسبت نہایت صاف و سادہ نوعیت کی ہے۔ یعنی ہم یہ ماننے لگتے ہیں، کہ جو اصول یونانیوں پر صادق آتا ہے، وہی بربروں پر بھی صادق آتا ہے، جو یہودیوں پر صادق آتا ہے، وہی بت پرستوں پر بھی صادق آتا ہے، جو مردوں پر صادق آتا ہے، وہی عورتوں پر بھی صادق آتا ہے۔ لیکن وسعت کی اس نوعیت کے علاوہ ایک اور نوعیت بھی پائی جاتی ہے، جو اس سے ذرا پیچیدہ ہوتی ہے، اور جس میں پرانے واجبات کی محض توسیع کے بجائے، ذہن کو نئے واجبات کا شعور ہوتا ہے۔ مثلاً جب انسان کی فطرت و غایت کا صحیح خیال وجود میں آیا تو اس کے ساتھ تبلیغ یا امر بالمعروف کے ایک نئے فرض کا اضافہ ہوا جس کا پہلے کبھی کوئی احساس نہ تھا۔ نوع انسان کی اخلاقی اصلاح کے ساتھ جو ہم اور نا محمد و دستاویج وابستہ تھے، ان کے شعور کے بعد دین مسیح کے قبول کرنے والوں کو اپنا یہ ایک قطعی فرض نظر آنے لگا کہ ”انجیل کی تعلیم کو ہر مخلوق تک پہنچا دیں“ پھر جب یہ معلوم ہوا ہے کہ اخلاق کی ترقی ایک تدریجی شے ہے، تو غلط و تبلیغ کے فرض نے یہ صورت اختیار کی کہ ذہنی و اخلاقی تعلیم کو اس قدر عام کیا جائے کہ تمام دنیا اس سے متمتع ہو سکے۔ اس طرح حال میں جب ہم کو انسان اور حیوان کے باہمی تعلق کا علم ہوا، تو حیوانات کے ساتھ سلوک کے بارے میں ہمارے خیال نے ایک نئی کروٹ بدلی۔ اس جدید تغیر خیال کی نسبت یہ کہنا زیادتی ہے، کہ حقوق و فرائض کا جو اصول ہم انسان پر جاری کرتے تھے، اُسی کو حیوانات تک وسیع کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ ادنیٰ درجہ کے حیوانات پر بعینہ انسانی اصول کو چسپاں کرنا، تو لوگوں کے نزدیک ایک بالکل ہی مہمل و بے معنی بات ہوگی۔ رہے اعلیٰ صنف کے حیوانات تو ان کو بھی، جیتاک ہم شاعر اذات و ذی عقل نہ تسلیم کر لیں جو انسان کی طرح اخلاقی حیات رکھتے ہیں جس کا دعویٰ حیوانات کا بڑا سے بڑا ہمدرد و دوست بھی مشکل ہی سے کریگا، اُس وقت تک یہ نہیں تسلیم کیا جاسکتا، کہ وہ صحیح معنی میں حقوق رکھتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ جو کچھ ہم کہہ سکتے ہیں وہ صرف یہ ہے، کہ حیوانات کا شعور چونکہ انسانی شعور کے ساتھ ایک خاص تشابہ رکھتا ہے، اور چونکہ ان میں ایسے احساسات و ادراکات اور ایسی جبلتوں کے آثار

نظر آئے جو بظاہر اخلاقی زندگی کی طرف ترقی کرتے معلوم ہوتے ہیں۔ لہذا ہم کو اپنے اوپر یہ فرض محسوس ہوتا ہے، کہ کم از کم اعلیٰ حیوانات کے ساتھ ایسا سلوک کرنا چاہئے، جو ایک طرح کے نیم انسانی سلوک یعنی اس سلوک کے مماثل جو اوجہم بچوں کے ساتھ کرتے ہیں۔ کیونکہ بچوں میں بھی وہ اخلاقی شعور جو مستلزم حقوق ہے، اپنے نمونہ کی پوری حد پر نہیں ہوتا۔ لیکن فی زمانہ ہمارے تعلق کی وسعت حیوانات سے بھی آگے بڑھ چکی ہے۔ جسی کہ بے جان چیزوں تک۔ کے ساتھ ہم کو ایک خاص رشتہ کا احساس ہونے لگا ہے، جسکی بنا پر بعضوں کے ذہن میں ایک دھندلا سا خیال یہ پیدا ہو گیا ہے، کہ قدرتی ناظر کو بھی اپنے بقا کا ایک گونہ حق حاصل ہے، اور خواہ مخواہ بے دردی سے اُن کو ہربارہ کرنا چاہئے۔

فرائض یا واجبات کی ان توسعات کی بنا پر اس امر کا انکار نہیں لازم آتا کہ بعض واجبات ایسے بھی ہیں جن کا شعور ظاہر ہوتا جاتا ہے۔ مثلاً اکثر کہا جاتا ہے، کہ پہلے زمانہ میں خدام و مخدوم کے باہمی واجبات کا شعور آج کل کی بہ نسبت بہت زیادہ قوی تھا۔ جو بالکل صحیح ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ اس شعور فرض کی ذرا موٹی دراصل ایک حد تک ہمارے دائرہ واجبات کی وسعت کا نتیجہ ہے۔ خدام و مخدوم کے ذاتی تعلق کی قوت (جس میں لوگ اکثر حد سے زیادہ مبالغہ بانی سے کام لیتے ہیں) پہلے زمانہ میں بہت کچھ اس پر مبنی تھی، کہ خاص خاص تعلقات کے علاوہ نفس انسانی فرض کا لوگوں میں کوئی احساس نہ تھا۔ خدام کے متعلق خیال تھا، کہ وہ اپنے آقا کا اس لئے کم میں کم ہے، کہ اس کا تک کھاتا ہے، اور اُس کی مرہبانہ حفاظت و شفقت سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ رہا آقا کا فرض تو اُس کا اعتراف جہاں تک میں سمجھتا ہوں اعلیٰ

یہ بتانے کی ضرورت نہیں، کہ یہاں اس شکل مستند کی کمال بحث مقصود نہیں مثلاً بچوں کے حقوق حیوانات کے حقوق سے اس پر بہت زیادہ شبہ نہ ہو کہتے ہیں، کہ اول الذکر کا آگے بڑھنا کوئی عقل و ادب ہی ہے۔ اختلافات انسانی الذکر کے، کہ اُن کے متعلق اسکی کوئی امید نہیں۔

۱۔ دیکھو کل کی تاریخ تمدن، جلد سوم، ص ۱۰۰۔ نیز دیکھو اوپر کتاب ۲، باب ۱، فصل ۱۰ کا حاشیہ۔ اور کتاب ۳، باب ۲، فصل ۱، د-ا-ف، حاشیہ۔

نہایت ہی مبہم نوعیت کا تھا۔ بخلاف اس کے اب یہ حال ہے، کہ خاص خاص تعلقات سے قطع نظر کے ایک انسان دوسرے انسان کا محض برہنہ کے انسانیت اپنے اوپر ایک حق تسلیم کرتا ہے۔ دائرہ فرض کی اس وسعت نے اس میں کلام نہیں کہ تنگ ریشوں کو ایک آدمی مکرور کر دیا ہے۔ کیونکہ کسی بڑے فرض کے مطالبات کو پورا کرنا ہمیشہ بہ نسبت چھوٹے فرض کے مطالبات کے زیادہ مشکل کام ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ احساس فرض کے دائرہ میں ایک عظیم انسان وسعت نہیں پیدا ہو گئی ہے۔

بعض لوگوں نے ایک سوال یہ اٹھایا ہے، کہ اخلاقی فرض کے متعلق ہمارے خیال میں جو وسعت پیدا ہوئی ہے، وہ درحقیقت شعور اخلاق کی ترقی کا نتیجہ ہے، ماحول ہمارے

ماحول کے تغیر کا۔ مثلاً ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے، کہ دور حاضر میں ابطال غلامی کا اصلی سبب طرق صنعت و حرفت کی عام ترقی ہے۔ اور یہ دعویٰ کہ غلاموں کی آزادی کا خیال نفس انسانی حقوق کے لحاظ و احساس پر مبنی ہے، محض موجودہ زمانہ کی ریاکاری و فریب کے غاشی الفاظ ہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ابطال غلامی کا عام خیال (جو ارسطو کے ذہن میں بھی نہیں آسکتا تھا) اور پھر عملاً دستور غلامی کو مٹا دینے کی فرضیت کا احساس، دراصل اقتصادی یا معاشی حالات کی ترقی ہی کا نتیجہ تھا۔ نیز اور بھی جن صورتوں میں ہمارے مسئلہ فرض نے وسعت حاصل کی ہے، وہ بھی زیادہ تر تغیر حالات کی مرہون ہے۔ مثلاً حریت نسوان کی تحریک کو، کہ اسکا مطالعہ بھی صنعت و حرفت کے جدید حالات ہی کا پیدا کردہ ہے۔ لیکن اس سے یہ کسی طرح نہیں ثابت ہوتا کہ نفس اخلاقی ترقی کی واقعیت مشتبہ ہے، بلکہ وہ تو اور زیادہ متعین ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اخلاقی زندگی ظاہر ہے، کہ ہوا میں نہیں بلکہ تمام تر اپنے ماحول ہی کے اندر ترقی کرتی ہے۔ اور اس کا نشو و نما، ہمارے علم، ہماری قوت اور

۱۔ دیکھو میوہڈ کی "عناصر اخلاقیات" ۲۲۹

۲۔ دیکھو آدم اسمتھ کی دولت توام

Wealth of Nations

کتاب ۲، باب ۲

ہمارے عمل کی ترقی ہی کیسا اچھا واسطہ ہے۔ غرض حقیقی زندگی نئے حالات کے ساتھ ہمیشہ نئے بڑے و باریک کر رہتی رہتی ہے۔ اور نئے نئے مسائل زندگی اسپنے عمل کی منتہی کی صورتیں برابری کر رہتے ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اخلاقی ترقی بذات خود کوئی بے حقیقت شے ہے۔ جو لوگ اس سے کچھ بھی آگاہ ہیں، کہ وہ بھی کے مثالی زندگی میں کوئی رن بہم کر رہی ہے، وہ اپنی طرح سے میرا کہہ رہا ہے، نہ یہ کہنا ہی سچ کیوں نہ ہو، کہ بظاہر غلام کا خیال سب سے پہلے صنعت و حرفت کے حالات ہی نے پیدا کر لیا، انہی حالات نے اس کو قبضہ عام بنایا، اور انہی کی بدولت اس کی دل کو تل میں لانا ممکن ہوا، حتیٰ کہ یہ بھی مان لیا جائے، کہ جن لوگوں نے غلامی کو مٹانے کے لئے جدوجہد کی ان کا اصلی محرک محض تجارتی و سیاسی غرض تھی، تاہم اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا، کہ اس تحریک کے اکابر تادمین کی غرض خالص اخلاقی تھی، ورنہ جو قربانیاں اس کی خاطر ان کو کرنا پڑی ہیں، ہرگز نہ کر سکتے۔ تاہم یہ تفسیر است، اصلاح اخلاق کی ضرورت کو روشنی میں لاسکتے ہیں، لیکن دنیا اس اصلاح پر آمادہ صرف اسی حد تک ہوتی ہے، جس حد تک کہ یہ تفسیر شعرا و اخلاق کو بیدار کر سکنے میں معین ہوتی ہے۔

بہ نصاب یعنی عالم۔ جب اخلاق ایک ترقی پذیر شے ہے، تو ظاہر ہے، کہ ایک اچھا آدمی، خصوصاً ایسا شخص جو مصلحت فیاض سے کمال اخلاق

کی غیر معمولی قوت و صلاحیت لیکر آیا ہے (اور جو علی العموم اخلاقی مصلح بھی ہوتا ہے) وہ تمام تر صرف اپنے ماحول کے عوائد و شعائر یا صرف اپنے ہی زمانہ کے سلت و نصاب العینوں کے عالم میں زندگی نہیں بسر کرتا۔ بلکہ ابراہیم کی نسبت جو کچھ کہا گیا ہے، وہی حیات اخلاق پر بھی عام طور سے صادق آتا ہے، کہ عجب ابراہیم سے خدا نے کہا، کہ تو اس جگہ جا جکا تو وارث ہو گا، تو اس نے ایمان کے ساتھ اطاعت کی۔ اور وہ چلا حالانکہ یہ نہیں جانتا تھا، کہ کہاں جاتا ہے۔۔۔۔۔ کیونکہ وہ ایک ایسے شہر کا

لے "انسان کی روح اپنے زمانہ کی زندگی پر عمل کرتی ہے، کہ یہ بالذات اس زندگی میں تغیر و تبدل پیدا کرنے کی ایک نامحدود قوت ہے۔" دیکھو بیگل کی "فلسفۂ تاریخ" و فلاسفی آف ہسٹری۔ انگریزی

متلاشی تھا، جسکا بنانے والا خدا ہے، "انسان کی روح بھی اخلاقی نشوونما کی حالت میں ایک ایسے ہی شہر کی متلاشی ہوتی ہے۔ اس کو اپنے گرد و پیش کے موجودہ عوائد و شعائر یا اپنے ہم عصروں کے نصب العین سے تشفی نہیں ہوتی، اور یہ ایک ایسی زندگی کی طرف بڑھنا چاہتی ہے، جو زیادہ مکمل، زیادہ ہموار و متوافق اور زیادہ تشفی بخش ہو۔ لیکن انسان کسی نہ کسی صورت میں ہمیشہ یوٹوپیا یعنی ایک ایسی دنیا کے شاعرانہ خواب دیکھا کرتا ہے جو موجودہ دنیا سے بہتر و کامل تر ہوگی۔ لیکن اس قسم کے خوابوں میں ایک نظر رہتا ہے، کہ یہ اکثر ارتقا و حیات کے صرف کسی ایک ہی پہلو کو پیش کرتے ہیں، اور زندگی کے تمام اعلیٰ و اخلاقیات پر ایسے خواب دیکھنے والوں کی نظر یہ شکل ہی رہتی ہے۔ اسی معنی کر کے یہ شکل ایک حد تک صحیح ہے، کہ دنیا بحیثیت مجموعی اپنے عاقل ترین ذرے زیادہ عاقل ہوتی ہے۔

مگر ایک اس طرح کے اعلیٰ و مکمل اخلاقی عالم یا نصب العین کا شعور ہمارے اندر موجود ہونا جو اب تک حاصل نہیں ہوا ہے، بلکہ جسکا تشکل تک نہیں ہوا ہے،

۱۔ نفاذ حیات کا اصلی تئزیر نہیں بلکہ خیر ترین کی طلب و جستجو ہے، بے شک یہ جستجو اس یقین کا جز نہیں ہوتی جو آدمی کے کردار میں نظر آتا ہے۔ عام آدمی صرف اس چیز سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں جو ان کو بدارت غلط نظر آتی ہے۔ اور بہتر سے بہتر انسان کے عمل سے بھی اس بات کا پتہ نہیں چلتا، کہ وہ ہمیشہ اسی چیز کی کوشش کرتا ہے جو صائب ہے۔ لوگ جو کچھ پسند کرتے ہیں، وہی ہوتے جاتے یہی بہت ہے کہ جو کچھ ناپسند کرتے ہیں۔ اس سے بچیں۔ لیکن زندگی کی زبردست قوت انہی چیزوں کے اندر پناہاں ہے، جو تحقق پذیر نہیں ہوتیں، جو کچھ دیکھتے ہیں وہ انسان کے نصب العین کا صرف سلبی پہلو ہوتا ہے، باقی خود نصب العین کو جو پرستش و ستائش زندہ رکھتی ہے وہ عمل یا الفاظ کا جامہ پہن نہیں پہنچتی۔ انسان جس چیز سے بچتا ہے، وہ اس کے معیار کا قیہ ترین جز ہوتا ہے، اور اسکا اصلی معیار وہ ہے، جس کو اپنی ذات میں وہ متحقق کرنے کی کہی کوشش نہیں کرتا۔ آج کل کا عام دنیا دار آدمی، درپیلے زمانہ کے آدمی سے۔ م، ایک مختلف ہستی ہے، کیونکہ مسیحیت نے اس اصول کو مقدس بنا دیا ہے، کہ جو شخص کوٹ مانگے، اس کو باورہ بھی دیدو۔ یہ ثابت کرنا آسان ہے، کہ ایسی ناممکن العمل نیکی کا حکم مطالبہ دینا نہ ہونے سے زیادہ مضمر ہے۔ لیکن مسیحیت کا کارنامہ صرف میرت کی تشکیل ہے، یہ جستجو بے کار ہوگی،

در اصل شاعری اور نظمیں کے دائرہ کی شے ہے، اور ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے۔ البتہ ذیل میں ہم ایک آخری باب اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات کے بارے میں تعلق کا قائم کرتے ہیں، جس میں ضمناً اسکا بھی ذکر آجائے گا کہ مذہب کی اخلاقیات میں کیا جگہ ہے۔

آخری باب

اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات

تہمید۔ جس شخص نے اس کتاب کو تنقید و تامل کی نظر سے پڑھا ہے اس کو یقیناً یہ محسوس ہوا ہوگا، کہ جا بجا ہمارے مباحث کی بنیاد

بقیہ ماشیہ صفحہ (۳۸۲) کہ اس نے لڑا اور کیا اثر ڈالا۔ نہایت فوجی سر میں تھیں بلکہ تحصیل کمال محکومہ بتا دیا ہے، کہ قوم کیا بن رہی ہے۔ اور جو شخص انہی کی کسی صنف میں دوسرے درجہ کی خیر ترین کا بھی عکس پیدا کر دیتا ہے وہ بھی (جس حد تک کہ اس میں کامیاب ہوا ہے) اخلاقی نصب العین پر اس شخص سے زیادہ اثر رکھتا ہے جو کسی نئے قانون کے پاس کرانے میں کامیاب ہو جاتا ہے، اور عین و مفید انکسار میں وجود کی کتاب "The Moral ideal" (اخلاقی نصب العین) سے ماخوذ ہے۔

لہٰذا اس باب کے پورے موضوع پر مبرہنہ۔ نے "عناصرا اخلاقیات" میں نہایت ہی خوبی سے بحث کی ہے (دیکھو کتاب ۵) پروفیسر رائے۔ اسی ٹیلر نے اپنی کتاب "مسئلہ کمر دار" میں موجودہ ترقی کے بعض کمزور پہلوؤں کو نہایت زوردار طریقہ سے نمایاں کیا ہے، خصوصاً شخصیت انفرادی کے تحقق و تکمیل کے نقطہ نظر سے۔

نہایت ہی کمزور و ناکافی تھی۔ یعنی ان مباحث سے جو انتہائی سوالات پیدا ہوئے ہیں، ان کا کوئی تشفی بخش حل نہیں کیا گیا ہے۔ جن نظریات اخلاق کی ہم نے تردید کی ہے، ان کا ناکافی ہونا تو شاید پوری طرح ثابت ہو گیا ہے، لیکن جن نظریہ کو ہم نے اختیار کیا ہے، اس کا ناکافی ہونا اچھی طرح ثابت نہیں ہوا ہے۔ بات یہ ہے کہ اخلاقیات کا جو نظریہ سب سے زیادہ تشفی بخش معلوم ہوتا ہے، اُسکی بنیاد مابعد الطبیعیات پر ہے۔ لہذا جب تک اصل بنیاد پر غور نہ کیا جائے، اس نظریہ کا پوری طرح سمجھ میں آنا ناممکن ہے۔ بخلاف اس کے اگر ہم لذتیت کے کسی نظریہ سے اپنی تشفی کر سکتے تو اس کے لئے نفسیاتی بنیاد کافی ہوتی۔ یا اسی طرح دوسری طرف اگر نظریات ارتقا میں سے کسی رائج الوقت نظریہ کو ہم قبول کر لیتے تو اُسکی بنیاد کیلئے علم الحیات کی طرف رجوع کرنا پس ہوتا۔ لیکن جب ہم نے اپنے نظریہ اخلاقیات کو نفس العین یعنی نفس یا عالم عقلی کی تکمیل و ترقی پر مبنی قرار دیا ہے، تو جب تک کہ خود نفس کی ماہیت پر مابعد الطبیعیاتی حیثیت سے کچھ بحث نہ ہو، اُس وقت تک اُس کی ترقی کے منہی پوری طرح واضح نہیں ہو سکتے۔ نہ عالم عقلی کی حقیقت پر بحث کے بغیر اس کی صحت ثابت ہو سکتی ہے۔ لہذا اس موضوع کی کس قدر مزید تفصیل ضروری معلوم ہوتی ہے۔

۲۔ نصب العین کی صحت۔

اد پر ہماری گذشتہ تحقیق کا محصل یہ تھا، کہ شعور اخلاق سب سے پہلے قانون (یعنی ایک برتر یا اطلاق حکم) کی صورت میں ظہور کرتا ہے، جو افراد کے ارادہ پر عائد کیا جاتا ہے۔ اسی لئے جب حقیقت اخلاقی پر لوگ غور و فکر شروع کرتے ہیں تو پہلے پہل جو نظریہ وجود میں آتا ہے، وہ فرض کے علی الاطلاق قانون کا نظریہ ہوتا ہے۔ لیکن آگے چل کر یہ قانون ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ اسکی تحلیل سے پتہ چلتا ہے، کہ یہ صورت بے مادہ ہے۔ اس کے بعد اخلاق دوسری شکل جو اختیار کرتا ہے، وہ تحلیل خیر کی شکل ہے۔ اور ابتداً تمدنی طور پر اس سے مراد صرف دہی شے ہوتی ہے، جس سے خواہش کی تشفی ہو، یعنی جولذت بخش ہو۔ لیکن لذت بخش کا تحلیل صورت سے اسی طرح عاری ہے جس طرح کہ قانون فرض کا

تخیل مادہ سے نکالی تھا۔ لہذا لازمی طور پر ہم کو خیر کے کسی اور بہتر معنی کی جستجو پیدا ہوتی ہے۔ جو فطرت انسانی کے کامل تحقق و تکمیل نفس میں نظر آتے ہیں۔ لیکن اس تحقق کو سمجھنے کیلئے ضروری ہے کہ نوع انسان کی فطرت کا مطالعہ اس کی دائمی اور عملی ترقی کے اندر کیا جائے۔ اسی بنا پر اختصار کے ساتھ ہم کو ان طریقوں کا ذکر کرنا پڑا ہے جن سے کہ تحقق انسانیت و مختلف اجتماعی شعائر ان شعائر کے پیدا کردہ فضائل و فضائل افراد کی حیات باطنی کے نشوونما اور انسانی تائید کی ترقی کے ذریعہ اپنی تکمیل کرتا ہے۔ فعالیت کی انہی مختلف صورتوں کے ذریعہ سے نوع انسان بتدریج اس عقلیت کاملہ کی طرف بڑھتی ہوئی نظر آتی ہے، جس تک پہنچنا وہ اسی وقت ممکن ہوگا، جبکہ کائنات تجربہ کا ہم پورا احاطہ کر لیں اور ہماری ذات کے ساتھ اس کا جو تعلق ہے، وہ پوری طرح روشن ہو جائے۔ لیکن یہ عمل چونکہ نوع انسان کی دائمی سیات اخلاق کے اندر اپنی تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لئے جس نصب العین کو یہ حیات اخلاق مستلزم ہے وہ لازماً ناقص رہتا ہے۔ زندگی اپنی بہتر سے بہتر صورت میں بھی ناقص و غیر مکمل ہی رہتی ہے، گویا یہ ایک عظیم الشان کام تھا، جو افحوس کہ اوصورار ہوتا ہے۔ چونکہ اخلاقی نصب العین کا دائمی طور پر کامل تحقق نہیں ہوتا، لہذا اس کے اوصور سے پن کی بدولت ایک اور نقص یہ پیدا ہو جاتا ہے کہ تحقق واقعی کے انہیں اس نصب العین کی صحت پوری طرح نمایاں نہیں ہونے پاتی لیکن اگر یہ فرض کیا جاسکتا، کہ انسان واقعاً اپنے نصب العین کو اس پورے کمال کے ساتھ حاصل کر سکتا ہے، جو اس کا مقصد معلوم ہوتا ہے، تو اس میں کلام نہیں کہ اس کا نتیجہ بجائے خود اس قدر تشفی بخش ہوتا، کہ بحیثیت انسانی مقصد کے اسکی صحت میں شک کرنا ناممکن ہو جاتا۔ اخلاقی زندگی کی یہی بے کالی ہے جو ہر مذہب کے نقطہ نظر تک پہنچاتی ہے۔ لہذا امید ہے، کہ اس نقطہ نظر کی کسی قدر بحث سے شعور اخلاق کے انتہائی سوال کی حقیقت زیادہ واضح ہو جائے گی۔

۳۔ اخلاق اور مذہب
میتھوارنڈ نے مذہب کی جو مشہور و معروف تعریف کی ہے کہ وہ نام ہے "جذبہ آمیز اخلاق" کا اسکی نسبت پروفیسر میورٹ نے لکھ دیا ہے کہ وہ

۱۔ تحت اخلاقیات "۱۱۱"۔

تو لیکن ہم کو کچھ زیادہ دور تک نہیں لیجائی۔ جذبہ مذہبی کو ادنیٰ کوئی خصوصیت ممیزہ نہیں ہے۔ ہر کردار.... جذبہ آمیز ہوتا ہے، ورنہ یہ سرے سے کردار ہی نہیں ہو سکتا، لیکن یہ یہ سر موصوف کا یہ اعتراض شاید بہمہ وجود صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ایک معنی کر کے ہر کردار جذبہ آمیز ہوتا ہے، یعنی اس میں احساس کا ایک عنصر شامل ہوتا ہے۔ گراں سے یہ نہیں لازم آتا کہ جذبہ باقی اور غیر جذبہ باقی افعال و احوال کا فرق ہی نہ ہو۔ بلکہ یہ معمولی زندگی میں احساس یا جذبہ کا عنصر ہمیشہ دیا ہوا رہتا ہے۔ یعنی ضرور یہ تو ہم پر اثر القاب ہے، لیکن نمایاں نہیں ہونے پاتا۔ جو چیز ہمارے خیالات و افکار کے موافق یا مائل ہوتی ہے، اس کو ہم کر کے پس اور جوان کے مخالف یا ناہم ہوتی ہے، اس سے اجتناب کرتے ہیں، لیکن اس ملائمت یا نا ملائمت کی طرف ہماری کوئی خاص توجہ نہیں ہوتی جب تک ہم اپنے معمولی یا معتاد عالم کے اندر رہتے ہیں، یہی حالت قائم رہتی ہے، اور ہمارے اس کردار کا بڑا حصہ، جس کو اخلاق کہا جاتا ہے، اسی معتاد عالم میں گذرتا ہے۔ حتیٰ کہ ایک نہایت یا جاننا آدمی، یہاں تک کہ اس کے اعمال انکس میں نہیں محسوس کرتا، کہ وہ کوئی خاص کام کر رہا ہے، اور اس لئے لازماً اس کو ملائمت یا نا ملائمت کا کوئی خاص احساس بھی نہیں ہوتا۔ ہر اندر آدمی اپنے کام میں زیادہ متوجہ ہوتا ہے، اسی قدر یہ احساس کم ہوتا ہے۔ «ایک متدین شہری» جو اپنے کام کاج میں لگا رہتا ہے اس کے جذبات میں کوئی خاص توجہ بہت کم رہتی ہے۔ البتہ یہ تو ارٹھ کا خیال اس حد تک غالباً صحیح ہے کہ جو مذہبی رویہ اخلاقی رویہ سے ایک جداگانہ شے سمجھا جاتا ہے، وہ علیٰ لہجہ کم و بیش نمایاں طور پر آمیز ہوتا ہے۔ تاہم میں یہ قید یہ ملاحظہ کروں گا کہ اس بارے میں غلط فہمی کی تعریف ایک سے زیادہ وجوہ کی بنا پر ناقص ہے، اور اس لئے کہ یہ کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہر کردار خاص طور پر جذبہ آمیز ہوتا ہے، تاہم اس میں خاص نہیں۔ بار بار جذبہ آمیز ہونے کے باوجود بھی کردار کو لفظ مذہب کے عام معنی کے لحاظ سے مذہبی نہیں کہا جاسکتا۔ جب ہماری توجہ کسی ایسے مقصد کی جانب ہو، جس کو ہم بہت زیادہ اہم خیال کرتے ہیں، خاص طور پر منقطع ہوتی ہے، تو ہمارا کردار جذباتی ہو جاتا ہے، لیکن اس مقصد کا خواہ مخواہ مذہبی ہونا

ضروری نہیں۔ مثلاً کسی سیاسی انتخاب کے شدید مقابلہ میں ایک شخص یہ حیثیت شہری ہونے کے اپنے فرض کو نہایت قوی جذبہ کے ساتھ انجام دیتا ہے، جو بغیر حالات میں اس کی موت تک کا باعث ہو جاتا ہے، تاہم یہ یہ مشکل ہی کہا جاسکتا ہے، کہ اس کا کردار ایک ایسے شخص کے کردار سے زیادہ مذہبی ہے، جو اپنے کارِ شائعہ کو بلا کسی خاص احساس کے نہایت دیانت داری سے انجام دیتا رہتا ہے۔ یا مثلاً جب کسی بڑے خاندان کا ایک مرنے والا ہو جاتا ہے، اور ساری ذمہ داریاں وہ سرے پر آ پڑتی ہیں، تو کم از کم کچھ دنوں تک یہ شخص خاندان کے معمولی فرائض کو بھی اس نئی ذمہ داری کی بنا پر نتائج کے ایک خاص احساس کے ساتھ انجام دیتا ہے۔ لیکن اسکی وجہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا، کہ یہ ذمہ داری زیادہ مذہبی ہے۔ اصل بات یہ ہے، کہ ہمارے افعال کی جذباتی حیثیت کا انحصار زیادہ تر اس کے معتاد یا غیر معتاد ہونے کے سوال پر ہے، یعنی یہ ہماری زندگی کے معمولی عالم سے تعلق رکھتے ہیں، یا کسی غیر معمولی و نامانوس عالم کے افعال ہیں اس سے انکار نہیں کہ مذہب اپنے صحیح معنی میں، اس قدر معتاد و معمولی شے نہیں بنایا جاسکتا، کہ کچھ نہ کچھ روحانی ارتقاع کو مستلزم نہ ہو، یعنی ہر مذہبی فعل میں معمولی زندگی کے نقطہ نظر سے کچھ نہ کچھ ہٹ کر ایک زیادہ وسیع یا عمیق تر نقطہ نظر کی طرف جانا لازمی ہے۔ لہذا اس صورت میں مذہب کا جذبہ سے خالی ہونا یہ شکل ہی ممکن ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ ہو سکتا ہے، کہ ایک کردار قوی و عمیق جذبہ پر مشتمل ہونے کے باوجود بھی، خاص طور پر مذہبی ہو۔ (یعنی مذہب اور جذبہ میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔ ہر مذہبی کردار کا جذبہ آمیز ہونا ضروری ہے، لیکن ہر جذبہ آمیز کردار مذہبی ہونا ضروری نہیں۔ م۔)

ثانیاً اس لئے کہ میتھوارنلڈ کی تعریف میں نہ صرف یہ خامی ہے، کہ وہ مانع نہیں ہے، یعنی بہت سی ایسی چیزیں مذہب میں داخل ہو جاتی ہیں جو عام معنی میں مذہب نہیں ہیں بلکہ یہ تعریف جامع بھی نہیں ہے، یعنی بہت سی ایسی چیزیں جو قدرۃ مذہب میں داخل ہیں، اس سے خارج ہو جاتی ہیں۔ مثلاً بعض مذاہب ایسے ہیں، جو براہ راست اخلاقی زندگی سے کوئی تعلق ہی نہیں رکھتے۔ یونانیوں تک کا مذہب، جو ایک نہایت

ہی خوبصورت اور مثالی مذہب ہے۔ بڑی حد تک صرف قواعد فطرت کی پرستش کا نام تھا۔ ان کے دیوتا نمایاں طور پر واجب الاحترام نہ تھے۔ اور اگرچہ بالواسطہ ان کا دیوتا یعنی زندگی پر ایک شریفانہ اثر پڑتا تھا، تاہم دانہ یہ طور پر ان کو لوگوں نے اپنے اخلاقی کردار کا اسوہ و نمونہ نہیں بنایا تھا، نہ ان دیوتاؤں کی پرستش نیکو کاری کے لئے کوئی براہ راست ترغیب و تحریص رکھتی تھی۔ بلاشبہ یہ دیوتا کسی حد تک اجتماعی شیرازہ بندی کا کام دیتے تھے، اور اجتماعی نظام کا توڑنا جماعت کے دیوتاؤں کی ناراضی کا باعث سمجھا جاتا تھا۔ لیکن دیوتاؤں کی یہ حیثیت کچھ بہت زیادہ اہم و نمایاں نہ تھی، قریب قریب یہی حال بہت سے اور مذاہب کا بھی ہے۔ لہذا یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا، کہ مذہب ہمیشہ اخلاقی زندگی سے براہ راست تعلق رکھتا ہے۔

۴۔ مذہب کا تعلق مذہب کو اخلاقیات سے جو تعلق ہے، وہ بہت کچھ اس صنعت رفتوں لطفہ سے ملتا جلتا ہے، جو صنعت کو اخلاقیات سے ملتی ہے۔ لہذا مذہب و اخلاق کے تعلق کو سمجھنے کی بہتر صورت یہ ہوگی۔

مثلاً سویڈن، ناروے اور ڈنمارک والوں کا مذہب یہ نکلاتا ہے کہ دوسری طرف دیکھو کہ مذہب ہو کہ وہ بہت زیادہ اخلاقی تھا۔ دیکھو قرود کی کتاب "سنیئر ریمسٹ" اس سے انکار نہیں کہ سویڈن، ناروے، ڈنمارک اور جرمنی کے ابتدائی ضمیمات میں بھی بعض اخلاقی خصوصیات نہایت ہی نمایاں طور پر موجود تھیں۔ دیکھو کارلائل کی "ابطال و ابطال پرستی" و فصل ۱۔ اور پرغیر

The national traits of the Germans

نمائندہ کردہ مضمون

as seen in their religion "جرمن والوں کے عمومی خاص انکے مذہب میں)

جو اکتوبر ۱۸۸۷ء کے "بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات" میں شائع ہوا ہے (جلد سوم، نمبر ۱۰ ص ۱۷۷)۔
 اس کتاب ہذا کے بعض ابتدائی ایڈیشنوں میں، اس موضوع پر ایک مستقل باب تھا، جو حذف کر دیا گیا ہے، کچھ وقت گزرا، کچھ اشاعت کی وجہ سے، اور کچھ اس لئے کہ ایک درسی کتاب میں، اس موضوع پر بحث ہو، وہ لازمًا اتنی سطحی ہوگی کہ اس سے کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ یہاں جو چند باتیں اس کے متعلق بیان کی جاتی ہیں، وہ امید ہے کہ صنعت پر مستقل باب کے بغیر کافی طور پر سمجھ میں آجائے گی۔

کہ پہلے مذہب و صنعت کے تعلق کو سمجھ لیا جائے۔ کارلائل نے اس پر بہت زور دیا ہے کہ پرستش اور قدر و قیمت میں باہم ایک خاص وابستگی ہے۔ ہم پرستش اُسی چیز کی کرتے ہیں، جسکو سب سے زیادہ قدر و قیمت والی جانتے ہیں۔ مختصہ یہ کہ صنعت کی طرح مذہب کا تعلق بھی دراصل نصب العین سے ہوتا ہے۔ لیکن صنعت کا نصب العین صرف ایسی خوبصورت چیزیں ہوتی ہیں، جنہے آدمی کو براہ راست اور فوری لذت و تسنی حاصل ہوتی ہے، بخلاف اس کے مذہب کا نصب العین ایسی چیزیں ہوتی ہیں، جن کی نسبت آدمی سمجھتا ہے، کہ اعلیٰ و انتہائی قدر و قیمت رکھتی ہیں، لو بظاہر ان میں کوئی حسن و دلکشی نہ ہو، اسی بنا پر مذہبی نصب العین کو ایک حقیقی شے خیال کیا جاتا ہے۔ اور صنعت کا مقصد و چوکنہ زیادہ تر ظاہری حسن ہوتا ہے، اس لئے وہ فی الجملہ ایک خواب و خیال کی شے بھی ہو سکتی ہے۔ گو اس میں شبہ نہیں، کہ صنعت کو اگر کوئی اعلیٰ صفت ہے، تو حقیقت سے زیادہ دور نہیں جاسکتی، بلکہ اصل یہ ہے کہ جو صنعت تمام تر تخیل کی آفریدہ سمجھی جاتی ہے، وہ بھی فطرت یا اخلاق کی کسی نہ کسی باطنی صداقت کو ظاہر کرتی ہے۔ اور اپنی اعلیٰ ترین صورت میں تو صنعت کے دائرے قریب قریب مذہب سے جا ملے ہیں۔ تاہم یہ ضروری نہیں کہ صنعت تمام تر حقیقت ہی ہو۔ حسن صنعت کے لئے صرف اسی قدر بس ہے، کہ وہ کسی نہ کسی صداقت کی طرف ایک لطیف و خوبصورت اشارہ ہو۔ حتیٰ کہ اپنے انتہائی عروج کے بعد بھی صنعت لفظی صداقت کی پابند نہیں ہوتی۔ ٹیکسیر نے اپنے ناولک "ٹیمسٹ"، دطوفان میں کیلیبان اور ایمیل کی شخصیتیں پیش کی ہیں، ان کا واقعی دنیا میں کوئی وجود نہیں، نہ اس ناولک کی تحسین کے لئے یہ ضروری ہے، کہ کیلیبان و ایمیل کا کوئی واقعی وجود ہو۔ یہ جاننے کے باوجود بھی کہ یہ اشخاص محض خیال ہیں، ناولک کے حسن سے ہم پورا لطف اٹھاتے ہیں۔ بخلاف اس کے مذہب کا نصب العین تمام تر حقیقت بلکہ یوں کہو، کہ سب سے بڑی حقیقت سمجھا جاتا ہے۔ ہو مرنے و یوتاؤں کی اپنے اشعار میں جو تصویریں کھینچے، وہ شاعری ہے، جس کی حقیقت خواب سے زیادہ سمجھنے کی ضرورت نہیں، گو یہ خواب بامعنی ہی پھر بھی ہے خواب ہی۔ لیکن دوسری طرف جب اس قطر سے دیکھو، کہ

اہل یونان ان دیوتاؤں کی پرستش کرتے تھے تو ظاہر ہے کہ وہ ان کو حقائق سمجھتے تھے۔ بلاشبہ ہیگلی نے یونانی مذہب کا عیسائی مذہب سے مقابلہ کرتے وقت کہا ہے کہ یونانیوں کے دیوتا محض تخیل کی پیداوار تھے جو ایک حد تک صحیح ہیں۔ یونانیوں کی قوم مذہبی سے زیادہ صنعت گر تھی، اور ان کے دیوتا پورے معنی میں، کہیں بھی تین طور پر اعتقاد کی غصے نہیں بن سکے۔ لیکن جہاں تک وہ اعتقاد کی غصے نہ تھے، وہاں تک ان کی حیثیت مذہب سے زیادہ محض شاعری کی تھی۔ اسی طرح عیسائی مذہب میں بھی بہت سے ایسے ضمیاتی عناصر موجود ہیں، جو شاعری اور دیگر مختلف قسم کی صنعتوں کا موضوع بننے میں مسیح اور کنواری مریم کی جو تصویریں بنائی جاتی ہیں، ان کی حقیقت کو خوبصورت خوابوں سے زیادہ پیچھے نہیں بھیجے، ہم ان کے حسن صنعت سے بوالطف اٹھا سکتے ہیں۔ لیکن جو شخص مسیح کو معبود سمجھتا ہے،

لے ویکھو ویلس کی کتاب "Logie of Hegel" "وہ منطق" (۱۸۳۳ء)

۱۷۷۷ء میں شہ نہیں کہ انسانی ترقی کی ابتدائی منازل میں ان فرق کا بے شکل ہی احساس ہوتا ہے۔ مثلاً یونانیوں کے لئے ہومر نے، شاعری طلفہ اور مذہب سب کچھ ایک ہی غصے میں جمع کر دیا تھا۔ اور یہی حال ایک حد تک قرون وسطیٰ کی صنعت کا بھی تھا۔ ترقی کی ان منازل میں قوم کی زندگی کے لئے صنعت جو اہمیت رکھتی ہے، وہ اس سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ جیکہ تینوں چیزوں کے حدود نمایاں طور پر علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ بقول ہیگل کے کہ "یونانی دیوتاؤں کے مجسموں کو ہم کیسا ہی خوبصورت کیوں نہ خیال کرتے ہوں، خدا مسیح، اور مریم کی تصویریں کیسی ہی اعلیٰ معیار کی بنا کر ہمارے سامنے کیوں نہ پیش کیا جائیں، مگر ہمارا سر بخودیت ان کے سامنے ابتر میں ختم ہو سکتا ہے، ویکھو ہیگل کی

History of Aesthetic

ترتیب جالیات ۱۷۷۷ء اور کیرڈ کی کتاب "ہیگل" ۱۸۳۳ء لیکن صنعت اور فلسفہ یا مذہب کے باہم موجودہ زمانہ میں جو واضح حد بندیوں قائم کر دی گئی ہیں، ان سے یہ لائق نہیں آتا کہ ہم دنیا کی بنسبت آگے چل کر ہمارے کمال صنعت میں کوئی نقص یا زوال آجائے گا۔ نہ اس سے صنعت کی اہمیت میں کوئی کمی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ ہم اب بھی مان سکتے ہیں کہ فلسفہ اور مذہب کی عمیق ترین گہرائی میں جو کچھ ہے، اس کا بہترین منظر صنعت ہی ہے، البتہ قدیم زمانہ میں صنعت کو بلا شرکت غیر سے جو درجہ حاصل تھا، اس سے اب وہ لازماً گر گئی ہے۔ ہومر اور ڈانسے کو اس آئینہ خیال کیا جاسکتا تھا۔ لیکن شکسپیر اور گیٹے کی حیثیت صرف عام پس منظرین و شاہین کی ہے، لیکن ایک طرف ان لوگوں نے جو کچھ کہو یا ہے، وہ

وہ لازمی طور پر ان کو حقیقی بلکہ تمام حقائق سے بڑی حقیقت مانتا ہے۔

۵۔ احتیاج مذہب

مذہب اور صنعت کی اس باہمی مماثلت کی بنا پر جو تعلق صنعت کو اخلاقیات سے ہے، کم و بیش وہی تعلق مذہب

کو بھی اخلاقیات سے ہے۔ مذہب چونکہ خض جدوجہد اور کشمکش کے حدود سے بلند کر کے حصول مقصد اور منزل رسی کے خیال تک پہنچا دیتا ہے، اسلئے گویا ایک معنی کر کے وہ ہم کو حیات اخلاق سے ماورایا جاتا ہے۔ لیکن صنعت کی طرح مذہب صرف اشارہ و کنایہ سے کام نہیں لیتا، بلکہ ایک متعین اذعان پیدا کرتا ہے۔ اس قسم کے اذعانات انسانی زندگی کی احتیاج میں داخل ہیں۔ یہ احتیاج کچھ تو ذہنی یا عقلی ہوتی ہے، اور کچھ اخلاقی۔ لیکن عقلی اور اخلاقی دونوں پہلوؤں کا اصلی مبدیہ احساس ہوتا ہے، کہ ہمارا علم تجربہ ناقص و نامکمل ہے۔ خالص عقلی پہلو کے لحاظ سے یہ احساس فطرت کی ان چیزوں کے متعلق استعجاب کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جنکی توجیہ ہمارے علم کے دسترس سے باہر ہے۔ تمام علوم حکمیہ جیسا کہ فلاطوں کا خیال تھا، اسی استعجاب سے پیدا ہوتے ہیں لیکن عقل، علم و حکمت کا پابند نہیں رہتا، بلکہ اس سے آگے نکل کر خود اپنے لئے توجیہات پیدا کرتا ہے۔ علم کے انتہاء عروج کے بعد بھی راز سر بستہ کا احساس علی حالہ باقی ہے، جس کو ہم کسی نہ کسی طرح کہونا چاہتے ہیں۔ اسی طرح اخلاقی پہلو کے متعلق بھی ہم محسوس کرتے ہیں، کہ ہماری زندگیاں ناقص و نامکمل ہیں۔ اور یہی وہ پہلو ہے، جہاں مذہب خصوصیت کے ساتھ اخلاقی پرائز و التا ہے۔ مگر عقلی توجیہ کا مطالبہ بھی ایک گونہ اخلاقی احتیاج کو ظاہر کرتا ہے۔ اور وہ اس خواہش کی صورت میں، کہ ہم اپنے عالم سے پوری طرح واقف و مانوس ہوں، قدم قدم پر اجنبی و نامانوس اسرار و غوامض سے مقابلہ نہ پڑے۔ ایک ناقابل توجیہ دنیا میں رہ کر ہم اخلاقی زندگی نہیں بسر کر سکتے، کیونکہ اس میں ہم کو یہ نہیں معلوم ہو سکتا، کہ کن

بقیہ حاشیہ صفحہ (۳۹۰) دوسری طرف سے غالباً حاصل بھی کر لیا ہے۔ دیکھو نیٹ کی

کتاب محولہ بالا صفحہ ۱۳

لے دیکھو کیرڈ، "فلسفہ مذہب" (Philosophy of Religion) باب ۴۔

چیزوں کا ارادہ کرنا چاہتے اور اُن کی تکمیل کا کیا راستہ ہے۔ اسی لئے جب انسان کا تخیل ان واقعات کی توجیہ کے لئے کہ بادل کیونکر بنتے ہیں، اور آفتاب کیسے کہوتا ہے، ضمیات کا اختراع کرتا ہے، تو اس سے بھی مابعد الطبیعیات کی خدمت ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ کم کو لاعلمی کی اس مایوسانہ حالت سے بچا لیتا ہے، جیسا کہ اعلیٰ زندگی کا سرے سے خاتمہ ہی ہو جاتا ہے، اور جس میں بقول ورڈسورث کے "عالم فطرت میں بگوا پنا حصہ بہت ہی کم نظر آتا ہے" یونانیوں کے سے فطری مذاہب اس مایوسی سے ایک حد تک محفوظ رکھتے ہیں تاہم مذہب کا اصلی تعلق اخلاق سے صرف وہیں تک ہے، جہاں تک کہ یہ خود اخلاقی نقص و بے کالی کے احساس کو رفع کرنے میں معین ہوتا ہے۔ اور ذیل میں ہم اسی پہلو کی کسی قدر مزید تفصیل کرنا چاہتے ہیں۔

۲۔ زندگی کی ناکامی | جو لوگ افراد کی زندگی پر نظر رکھتے ہیں، اُن کو ہمیشہ مایوسی ہی کا سامنا ہوتا ہے۔ کیونکہ خوش نصیب سے خوش نصیب انسان بھی، اپنی امید و آرزو میں بہت ہی قلیل حد تک کامیاب ہوتے ہیں، اور پھر اُن کی یہ آرزو علی العموم اُن آرزوؤں کا نہایت ہی حقیر جز ہوتی ہے، جنکے قابل وہ بننا چاہتے ہیں۔ صرف یہی نہیں ہوتا۔ کہ عام طور سے آدمی اپنے حوصلے کے مطابق اپنی زندگی سے متفق نہیں ہو سکتا، بلکہ انسانی آبادی کی ایک کثیر تعداد ایسی ہے، جس کا تصور اپنے منتقمانے امید تک سرے سے پہنچ ہی نہیں سکتا۔ علیٰ ہذا قسمت کی ظاہری نامنفعی بھی کچھ کم موجب اذیت نہیں ہوتی۔ بعض اوقات بدکار آدمی کی کامیابی و خوشحالی دیکھ کر اس سے بھی زیادہ غصہ آتا ہے، جتنا کہ نیکو کار کی بد حالی و ناکامی پر آتا ہے۔ اور اسکی وجہ حد نہیں، بلکہ نا انصافی کا احساس ہوتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ذہنی ارتیابیت کا اخلاقی زندگی پر مضار پڑتا ہے۔ گذشتہ زمانہ میں فلاطون نے اور اس زمانہ میں کارلائل نے، اس اثر کی مضرت پر بہت زور دیا ہے۔ ڈی کارط نے بھی اپنی ذہنی ارتیابیت کی تحقیق میں، اس کے مضار سے اپنے کو بچانے کی ضرورت محسوس کی ہے۔ دیکھو Discourse of Method، حصہ سوم۔ برگ نے بھی اس پہلو پر زور دیا ہے۔

۷۔ جماعت کی ناکامی -

انفرادی زندگی میں جو ناکامی نظر آتی ہے، اُسکی کسی قدر تسلی اس خیال سے ہو سکتی تھی، کہ کم از کم جماعت تو ترقی کر رہی ہے۔ لیکن اصل یہ ہے، کہ جماعت کی ترقی سے افراد کی ناکامی کی

تلافی پہ مشکل ہی ہو سکتی ہے۔ جماعت اپنے افراد ترکیبی سے الگ کوئی حقیقت نہیں رکھتی، اس لئے اگر افراد ناکام ہیں، تو جماعت کو پوری طرح کامیاب نہیں سمجھا جاسکتا۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے، کہ جو جماعت ابھی اپنے محال ترقی کو نہیں پہنچی ہے۔ م، تاہم ترقی و کامیابی کی کسی بعید مشیت الہی کی طرف جاضرور رہی ہے۔ مگر اخلاقی طور پر ایسی مشیت سے کچھ تعلق نہیں ہو سکتی جس تک پہنچنے کا راستہ انسان کی نیاز ہائسلوں کی پامالی و ناکامی ہو، جو سب کی سب اس دنیا سے ہے۔ میں مرام فنا ہو گئیں۔ اسکے علاوہ خود یہ حقیر تسلی بھی کسی یقینی امید پر مبنی نہیں نظر آتی، کہ جماعت واقعاً ترقی ہی کر رہی ہے۔ بلکہ قریب قریب ہر عہد کے عقلا کا میلان زیادہ تر اسی طرف رہا ہے، کہ وہ اور ان کی نسل اپنے اسلاف سے بہتر نہیں اور اگر بحیثیت مجموعی حیات اقوام میں ترقی کا سراغ ملتا بھی ہو، تاہم یہ ترقی اپنے اندر منزل و ادبار کے سیکڑوں تھپیڑے رکھتی ہے۔ اور تقریباً ہر قوم ترقی کے بعد بالآخر منزل کے غار میں گرتی ہے۔ دنیا کے اعلیٰ سے اعلیٰ تمدنوں کو بھی ایک طرف تباہ کن عیش پرستی سے دوچار ہونا پڑا ہے، اور دوسری طرف ادبار کے آلام و مصائب سے۔ کوئی زمانہ بھی ایسا نہیں گذرا ہے، جس میں عین اخلاقی طبائع کو یہ نہ محسوس کرنا پڑا ہو، کہ بعض جماعت امور کے لحاظ سے دنیا غلط راستہ پر جا رہی ہے، اور

لہذا پروفیسر ہنگل اپتھیمس نے "ہاوم فلسفہ کی موجودہ حالت" The Present Position of the Philosophical sciences پر جو رسالہ لکھا ہے، اس کے آخر میں اس پہلو پر بہت نور دیا ہے۔ موازنہ کے لئے دیکھو اس کی کتاب "Hegelianism and Personality" فلسفہ ہنگل اور شخصیت" ۲۲۰ - لیکن ان دونوں کتابوں میں اس بحث پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے اکثر حصہ سے ہم کو اتفاق نہیں ہے۔
۲۲۱ - دیکھو سورلی کی "اخلاقیات فطرت" ۲۲۰ -

کوئی شخص اسکو راہِ راست پر نہ لگا سکا۔ لہذا بالکل بجا طور پر سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا ہمارے پاس کوئی بھی ایسی قطعی دلیل موجود ہے جس کی بنا پر یہ فرض کیا جاسکے، کہ آئندہ ایسا نہ ہو گا؟ اگر ایسی کوئی دلیل نہیں موجود ہے، تو پھر ہم کو جماعتی زندگی کے خسران کا بھی اسی طرح یقین کرنا پڑتا ہے، جی طرح کہ انفرادی زندگی علی الاکثر فاسد و ناکام نظر آتی ہے۔

۸۔ صنعت کی ناکامی | افراد اور جماعت کی اس ناکامی و نامرادی کو دیکھ کر بہت سے لطیف طبائع نے صنعت کے دامن میں پناہ لی ہے۔

میتھو ارنلڈ نے اپنی ایک نہایت ہی عجیب و موثر نظم میں، گیلے کی اس طرح ناسمجگی کی ہے، کہ وہ اپنے دور کی لایحی جدوجہد و کشاکش کا پروردہ فاش کر چکنے کے بعد، ان سے منہ موڑ کر اپنے ہم عصروں کو آخری دامن کی طرف بلاتا ہے، کہ ”صنعت میں پھر بھی سچائی ہے، بس اسی کے دامن میں پناہ لو“ اسی نظم میں ارنلڈ نے ورڈسورٹھ کے پیام کو بھی بیان کیا ہے، اس کی زبان کو مختلف ہے، لیکن مدعا بہت کچھ ایک ہی ہے۔ جس نے دنیا کی حاکم و بے سرو پائی کو دیکھ کر اس کے ترک اور جذبات میں امن و سکون حاصل کرنے کی تعلیم کی ہے۔ لیکن دراصل یہ ایک طرح کی غدارانہ امن طلبی ہے ”صنعت، محض صنعت کی خاطر“ ایک نہایت ہی سطحی خیال ہے۔ کیونکہ ایک معنی کے صنعت کی حقیقت کبیل سے زیادہ نہیں ہے، بقول شلر کے، کہ ”زندگی جد ہے، اور صنعت منہ“ جس کے ذریعہ سے لوگ عارضی طور پر زندگی کی کشمکش سے سکون حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ کام بھی صنعت سے صرف اس وقت تک نکل سکتا ہے، جب تک کہ ہم اس کو چیزوں کی عین ترصدات کا مظہر یقین کرتے ہیں۔ ورنہ اگر اسکو محض صنعت اور محض خوش آئند خواب سمجھا جائے تو یہ نفیج طبع کا

“Memorial Verses”

۱۔ ڈیکو بسینکٹ کی ”تاریخ جمالیات“ ۱۸۷۷ء۔

۲۔ سوازن کے لئے ڈیکو بسینکٹ کی ”تاریخ جمالیات“ ۱۸۷۷ء۔

۳۔ جن کو صداقت سے جو ربط ہے، اس کی بحث کے لئے ڈیکو کیرنگلر

Essays on

Literature and Philosophy “و” مقالات ادب و فلسفہ“ جلد اول

صفحہ ۵۴-۶۵۔ ۱۸۷۷ء وغیرہ۔ اور بسینکٹ کی ”تاریخ جمالیات“ ۱۸۷۷ء۔ ۴۰-۵۰ وغیرہ۔

بس ایک تماشہ اور کھیل بن کر رہ جائیگی۔ اور انسانی روح پر اسکو جو اثر و تسلط حاصل ہے وہ یکسر غائب ہو جائے گا۔ کسی عہد کی اتیری کی اس سے بڑھ کر کوئی علامت نہیں ہو سکتی کہ صنعت کو خالی ایک سامان تصفیج اور زندگی کے گہرے مسائل سے بھاگنے کا حیلہ سمجھا جائے۔ ترقی صنعت کے اعلیٰ زمانوں میں ہمیشہ اسکی تہ میں یہ یقین و اعتقاد کام کرتا رہا ہے کہ صنعت اُن اذلی صداقتوں کو مثل کرتی ہے جو سنجیدہ بشر (گوشت و کھال کی انتہائی کمی کے ساتھ ہی) اور خوبصورت شاعرانہ خواب دونوں کے ذریعہ ظاہر کیا سکتی ہے۔ بلاشبہ ان اعلیٰ زمانوں کی صنعت ایک معنی کر کے سامان دلچسپی تھی، لیکن ایسی دلچسپی جو دراصل قوم کے دفور اعتقاد کا ظہور ہوتی تھی، اور اپنی اسی حیثیت کی بنا پر انتہائی حسن و قیمت رکھتی تھی۔ لیکن اگر اسکی نوعیت شک وارتیابیت سے مایوسانہ قرار کی جوتی تو یہ قدر و قیمت کے اس رتبہ کو بہ گرنہ پاسکتی۔ اس کے خواب اگر سراپا بے حقیقت سمجھے جاتے تو ان سے زندگی کی جے مانگی کا پرورہ اور زیادہ فاش ہوتا۔ یہ ممکن تھا کہ ہم ان خوابوں کو سراپا بے حقیقت یقین کرنے کے بعد بھی خوبصورت و دلکش محسوس کرتے، لیکن یہ بالکل ایسا ہی ہوتا جیسے کوئی شخص مردہ ہڈیوں سے بھرے ہوئے قبرستان کے حق کی داد دے۔ کیونکہ ان خوابوں کو محض خواب یقین کرنے سے ان کی روح نکل جاتی ہے۔

۹۔ نامحمد وکی طلب کار لائل نے کہا ہے کہ "انسان کا وہ اس کی بڑائی کا نتیجہ ہے۔ یہ اس لئے کہ اس میں نامحمد وکی ایک ایسی طلب و جستجو موجود ہے، جس کو وہ اپنی چالاکي و ہشیاری کے باوجود محدود کے اندر رکھتے و دفن

۱۰۔ ہم خالی تک بندی کرنے والے کو مقدس شاعر کا لقب نہیں دیکتے، یہ لقب صرف اس شاعر کے لئے ہے، جو انسانی زندگی کے سب سے گہرے اور وسیع ترین اسرار و مقاصد کو بیان کرتا ہے۔" ویکوئیر کی کتاب محولہ بالا ص ۱۵۔ نیز اس کی دوسری کتاب "یکسٹ کا فلسفہ انتقادی" جلد دوم ص ۴۶۵-۴۶۶۔

۱۱۔ چنانچہ ڈائنٹ اپنی ڈاٹواٹن کا صیڈی "کوئٹریس بھی لکھا ہے۔
۱۲۔ صنعت کو مذہب کا قائم مقام بنانے کے امکان پر بعض مفید باتیں ڈیہرنگ کی کتاب -
۱۳۔ (ص ۱۰۱) میں لیں گی۔ "کیرڈکی" "ریگل" بھی دیکھو ص ۲۰۵۔

نہیں کروے سکتا ہے۔ ہماری اعلیٰ وحدت شعور ایک کامل طور پر معقول و موزوں عالم کی متقاضی ہے۔ اور یہ عالم اس وقت تک نہیں حاصل ہو سکتا جب تک ہماری نظر دنیا کے صرف محدود پہلو پر ہے، یعنی جب تک ہم اسکو غیر مربوط و متناقض واقعات کا ایک سلسلہ سمجھتے ہیں۔ صنعت اس محدودیت کے حجاب کو ایک حد تک چاک کر کے اُن نامحدود معنی کی جہلک ہموار کھلاتی ہے، جو خود اسی محدودیت کے اندر سے چمک رہے ہیں۔ لیکن صنعت جس صورت سے اس کام کو انجام دیتی ہے، وہ صداقت کے لئے کا حقہ موزوں نہیں ہے، کیونکہ یہ صورت فی الجملہ ایک تفریحی شے ہے۔ جبکہ نصب العینوں سے مایوس ہو کر ہموار پھر واقعی دنیا کی طرف لوٹنا پڑتا ہے، بلکہ بعض اوقات اس کی بدولت ہماری حسرت و مایوسی زیادہ شدید اور گہری ہو جاتی ہے۔ صنعت اپنے وجدانات صداقت تک جیسا کہ برزنگ نے کہا ہے، ”پہلی ہی جیت“ میں پہنچ جاتی ہے۔ لیکن جب غور و فکر کا وقت آتا ہے، تو اکثر یہ نظر آتا ہے، کہ جو کچھ ہم کو ملا ہے، وہ ہمارے سوالات کا حل نہیں، بلکہ زیادہ سے زیادہ اس حل کی جانب صرف ایک اشارہ ہے۔ حالانکہ ہم جس چیز کے طالب ہیں وہ ایک ایسا نصب العین ہے، جو خود ہی حقیقت مطلقہ بھی ہے۔

۱۔ دو نامحدود | بحیثیت اپنے تجربہ کی ایک حقیقت کے، نامحدود و کاشعور و احساس ہموار اصولاً دو صورتوں سے ہوتا ہے، جن میں سے

۱۔ کارلائل نے ”ابطال و ابطال“ پر مبنی کپرس۔ میں، لکھا ہے، کہ مسیحی ایک قسم کا بے تحاشہ غلط کلام ہے، جو ہم کو نامحدود کے کنارے پر پہنچا دیتا ہے، جہاں کوئی کوئی لمحہ تک ہم حسرت و استعجاب سے اسکا نظارہ کرتے رہتے ہیں۔ موازنہ کے لئے دیکھو گیزڈ کی کتاب ”ہیکل“ ص ۱۱۲ نیز ہیکل کی عبارت جوبینکٹ نے ”تاریخ جاکیات“ میں نقل کی ہے (ص ۱۱۲) کہ صنعت سے ہمارا مقصد صرف کھیل یا انا دہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کی غرض نفس کو محدود کے پنجہ سے چھڑانا، انا دہ محسوسات کی کثرت کے اندر مطلق کی موجودگی و وحدت کا سراغ لگانا، اور اس صداقت کو کہہ دینا ہے، جس تک ارتقاء فطرت نہیں پہنچا ہے، لیکن جو تاریخ عالم کے اندر جلوہ گر اور اس کا سب سے زیادہ خوبصورت رخ ہے اور جو حقیقت جوئی کی جاں فشانیوں، اور علم کی عرق ریزیوں کا بہترین صلہ ہے۔

ایک کو ہم خاص عقلی یا ذہنی، اور دوسری کو اخلاقی صورت کہہ سکتے ہیں۔ کینٹ نے اپنی ایک مشہور عبارت میں (جہاں اس نے احترام کی دو بڑی چیزوں کا ذکر کیا ہے) ان دو صورتوں کو نہایت خوبی سے بیان کر دیا ہے۔ ”دو چیزیں ایسی ہیں، کہ ان پر ہم جس قدر زیادہ غور و فکر کرتے ہیں، اُسی قدر زیادہ ہمارے قلب میں ان کی حرمت و جلالت بڑھتی جاتی ہے: ایک تو تاروں بھرا آسمان، جو ہمارے اوپر ہے، اور دوسرے اخلاقی قانون، جو ہمارے اندر ہے۔“ جہاں کی تلاش میں تاریخی کا کوئی پردہ نہیں چاک کرنا پڑتا۔ نہ یہ میرے افق نگاہ سے ماورائے۔ بلکہ ان کو میں اپنی آنکھوں کے سامنے دیکھتا اور اپنے شعور ہی کے ساتھ براہ راست وابستہ پاتا ہوں۔ ان میں سے اول الذکر کی ابتدا تو اس تعلق سے ہوتی ہے، جو مجھ کو یہ دینی عالم احساس کے ساتھ حاصل ہے، اور پھر یہ تہ برتہ عوالم و نظامات کی نامتناہی حد تک میرے تعلق کو وسیع کرتی جاتی ہے۔ اور ثانی الذکر کی ابتدا میرے غیر مرنی نفس یعنی خود میری اندرونی شخصیت سے ہوتی ہے، اور ایک ایسے عالم میں مجھ کو پیدا دیتی ہے، جسکو حقیقی نامحدودیت حاصل ہے، لیکن جسکا پتہ درہم سے چلتا ہے، اور جس کے ساتھ مجھ کو اپنا تعلق محض امکانی نہیں، بلکہ وجودی نظر سے ملتا ہے۔ اول الذکر صورت میں ان گنت عوالم کا خیال، میری اہمیت کو ایک حیوانی مخلوق کی حیثیت سے، بے انتہا گھٹا دیتا ہے، یعنی یہ ننگان ہوتا ہے، کہ اس خاک کے پتلے کو ہنگامی طور پر کسی طح قوت حیات مل گئی ہے اور بالآخر اسکو ہمارے سیارہ ارض کی اُسی مٹی میں مل جانا ہے، جس سے یہ بنا ہے۔ (گویا میری ہستی عرصہ کائنات میں ایک ذرہ بے مقدار سے زیادہ

Critique of Practical Reason ترجمہ

لے دیکھو انتقاد عقل علی

انگریزی، ایڈٹ - ۲۶ - نیز موازنہ کے لئے دیکھو جانٹ کی ”نظریۃ اخلاق“ Theory of

Morals کتاب سوم، باب ۱۲ - اس میں مذہب و اخلاقیات کے تعلق پر پوری بحث

کی گئی ہے۔

نہیں ہے۔) بخلاف اس کے دوسرا خیال میرے مرتبہ کو یہ حقیقت ذمی عقل ہونے کے لیے انتہا اعلیٰ وارفع کر دیتا ہے، یہ عقل اخلاقی قانون کی ایک ایسی حیات کو میرے لئے بے نقاب کر دیتی ہے، جو حیوانیت کیا بلکہ سارے عالم محسوسات سے مستغنی و بے نیاز ہے، کم از کم اس منزل مقصود سے جو اس قانون نے میری ہستی کے لئے مقرر کی ہے یہی مستند ہوتا ہے، کیونکہ یہ منزل حیات حیوانی کے محدود احوال و قیود سے ماوراء ہے، اور نامحدود کی سرحد تک پہنچاتی ہے۔ احترام کی یہی دو صورتیں ہیں، جو تنہا یا مل کر مذہبی پرستش و عبودیت کی بنیاد ہیں۔ تنہا پہلی صورت سے وحدۃ الوجود یا لا اور پرست پیدا ہوتی ہے، تنہا دوسری صورت سے توحید یا مذہب انسانیّت وجود میں آتا ہے اور جب دونوں صورتیں ملجاتی ہیں تو زیادہ مکمل مذہب کا ظہور ہوتا ہے۔

۱۱۔ پہلا مذہب

لہذا احترام کی وہ پہلی صورت جس میں نامحدود کی طلب ظہور کرتی ہے، فطرت (نیچر) کی بے پائیں وسعت و قوت کی پرستش ہے۔ اپنی ناقص و ابتدائی صورت میں اس مذہب کا خلاصہ یہ ہوتا ہے، کہ ”سب کچھ خدا ہے“ پرستش کی جمہورت قدرتی طور پر اس وقت وجود میں آتی ہے، جب ہم کو عائد فطرت کی عظیم الشان غصری قوتوں سے سامنا پڑتا ہے۔ ہم بے ساختہ پکار اٹھتے ہیں، کہ انسان کی کیا بساط ہے، کہ اُس کا مقابلہ مادہ کی نامحدود کائنات سے کیا جاسکے؟ یہ مادیت کا نقطہ نظر ہے، جس کو الحاد سے یہ مشکل ہی جدا کیا جاسکتا ہے۔ اور جو بہر حال ایک نہایت سطحی خیال ہے۔ جس نامحدود کی بنیاد محض ناقصا ہی اجزا پر ہو، وہ بقول ہیگل سسکے بہت ہی بڑا محدود ہے۔ کیونکہ اس قسم کی نامحدودیت کی طرح بھی محدودیت سے زیادہ تشفی بخش نہیں ہے۔ صرف یہ واقعہ کہ ہم ایک شے کی انتہا تک نہیں پہنچ سکتے، اُس کی قیمت میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتا۔ مثلاً غلام محض ہمارے لئے کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی۔ لیکن عمیق وحدۃ الوجود اس سطحی خیال سے مختلف شے ہے، اُس کا ماحصل یہ نہیں ہے، کہ ”سب کچھ خدا ہے“ بلکہ یہ کہ خدا سب کچھ ہے۔ یعنی نامحدود دنیا ایک غیر حقیقی شے ہے اور اصلی اور انتہائی حقیقت وہ روحانی قوت ہے، جو اس دنیا کے

پس پر وہ کام کر رہی ہے۔ اس خیال کو اسپنوزا نے "اخلاقیات" میں نہایت ہی زوردار طریقہ سے ترقی دی ہے۔ لیکن چونکہ اسکی بنیاد محدود کی طرف تھی پر ہے، اسلئے یا تو اسکا خاتمہ محض لاشعے کو دیکھنا کہ وہ مذہب کا نروان ہے، انتہائی حقیقت قرار دینے پر ہوتا ہے، یا کسی ایسی حقیقت کے اقرار پر جس کے متعلق کچھ نہیں جانا جاسکتا، کہ کیا ہے (جیسا کہ اسپنوزا کا نام ممکن العلم ہے) لہذا بالآخر نامحدودیت کی یہ صورت بھی (عقلی و اخلاقی دونوں نقطہ نظر سے) اسی طرح غیر تشفی بخش ٹھہرتی ہے، جب طرح کہ مذکورہ بالا نامتناہی اجزاء والی صورت تھی۔

۱۲۔ دوسرا مذہب | دوسرا مذہب مطلق الاقدار قانون اخلاق کی پرستش کا ہے۔ لیکن اس قانون کے قابل احترام ہونیکے لئے ضروری ہے، کہ یہ کسی خاص متعین صورت میں ہو۔ جبکی سب سے سادہ صورت ایک برترین واضح قانون کا تخیل ہے، جیسا کہ یہودیوں کے مذہب میں پایا جاتا ہے۔ مگر یہ تخیل اس لئے غیر تشفی بخش ثابت ہوتا ہے، کہ واضح قانون کی ذات کو اس شے سے، جس کے لئے قانون وضع کیا گیا ہے، خارج خیال کیا جاتا ہے، جس سے اس کی ایک گونہ محدودیت لازم آتی ہے، کیونکہ وہ اپنی ذات سے باہر وجود رکھنے والی ایک دنیا سے محدود ٹھہرتا ہے، یہی وجہ ہے، کہ یہ خیال مافوقیت کی طرف لیجاتا ہے، جو نامحدودیزدان کی طرح نامحدود اسرار کا بھی عقیدہ رکھتی ہے۔ دوسرے طریقے اس دشواری سے مفرکے یہ ہیں کہ کل کی طرح (یا صفائی کے ساتھ یا تو یہ کہہ دیا جائے، کہ خدا سرے سے نامحدود ہے ہی نہیں، مگر اس سے ہم اس تشفی سے محروم ہو جاتے ہیں، جو صرف نامحدود سے

لے لیکن اسپنوزا کے نظریہ کا ایک دوسرا رخ یہی ہے، جو اس سے بھی زیادہ اہم و مخصوص ہے، اور جو اس کو اخلاق کے اس نقطہ نظر سے ملا دیتا ہے، جس کا ذکر اگلی فصل میں آتا ہے، یہی ہو وہ مذہب کی نسبت بھی کہا جاسکتا ہے۔

۱۳۔ جو عینہ نقل کا خیال ہے۔

۱۴۔ "Riddles of the sphinx" اسی قسم کے خیال کو ترقی دی ہے

حاصل ہو سکتی ہے، اور یہ شخصی خدا کے خیال کو چھوڑ کر اخلاقی نصب العین کے مجبور تقاضا کی تحقیق پر اتکا لیا جائے۔ مگر کی یہ دوسری صورت آگسٹ کامٹ کے قائم کردہ مذہب انسانیت میں نظر آتی ہے، جسکی رو سے نوع انسان مرجع النعمان ہے، جو بے عقل و ناقابل فہم کائنات فطرت کے متضاد مبادیات سے تنگ کرتی ہوئی، آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ لیکن اس قسم کے خیال کی (خواہ وہ کسی صورت میں کیوں نہ ہو) قدرتی کمزوری ہماری دنیا کی ناممکن التطبيق ثنویت ہے، اسکو مان کر شرکی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی، نہ ہمارے پاس اس یقین و اطمینان کا کوئی ذریعہ رہ جاتا ہے، کہ بالآخر شر کو خیر سے مغلوب و مفتوح ہونا پڑے گا۔

۳۱۔ تیسرا مذہب: یہ علی بن ابی طالب صلی اللہ علیہ وسلم کی مذہب ہے، جسکی بنیاد دو اصولوں کو کمال طور پر ملا دیا گیا ہے: ۱۔ خدا عالم فطرت کی نامحدود قوت بھی ہے، اور اخلاقی نصب العین کا مبداء و منتجع بھی۔ یہ مذہب انسان کو بتلاتا ہے، کہ اس کے باہر کی دنیا خود اسی کے اندر کی اخلاقی خواہشوں اور حوصلوں کی علی صورت ہے، یہ انسان کو یقین دلاتا ہے کہ "اخلاقیات چیزوں کی اصل فطرت یا طبیعت ہے" اور اس امر کا اذعان پیدا کرتا ہے، کہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ جو کچھ موجود ہے وہ مناسب ہے، بلکہ یہ کہنا چاہئے، کہ جو کچھ صائب ہے، وہ موجود ہے۔" یعنی جیسا کہ کلائل نے اسی کو یوں تعبیر کیا ہے، کہ "دنیا کی روح عادلانہ ہے" یعنی وبقول فلاسفان کے، آخری حقیقت صرف "خیر" ہے۔ دوسرے مذہب میں بھی تاہم یہ عموماً انفرادیہ موجود ہے۔ لیکن مسیحیت نے اسکو نہایت ہی روشن و واضح طور پر بیان کیا ہے۔

۳۲۔ مذہب آرتھوڈوکس: بارہا دیکھا گیا ہے، کہ دنیا میں مذہبی ایمان و اعتقاد کے

تھوڑے ہی عرصہ بعد شک و بے اعتقادگی کا دور شروع ہو جاتا ہے۔ اسکی علت دریافت کرنا کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے۔ مذہبی تخیل، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، اسرائیل کا کائنات کی آخری تشریح و گرہ کشائی میں، علمی مدد دے آگے نکل جاتا ہے۔ اور تحقیق و استدلال کے صہ آزار ماحصل کا انتظار نہیں کر سکتا۔ لیکن بعد کو یہ چیزیں لامحالہ پیدا ہوتی ہیں، اور جب پیدا ہوتی ہیں تو نظر آتا ہے کہ مذہبی ایمان کو تو ہم نے فخر نے چھپا دیا ہے۔ دنیا کے مذاہب قوی تخیل و پر جوش طبائع کی آغوش اعتقاد میں جنم لیتے ہیں۔ بانیانِ مذہب نے مذہب کو تقریباً ہمیشہ صداقت و شاعری کا غیر منفک مجموعہ سمجھا ہے۔ بعد کو انہوں نے اس مخلوط مجموعہ سے اصل صداقت کو شاذ ہی جدا کر سکتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ شاعری کا نور مٹتی اور صداقت غائب ہو جاتی ہے۔ لطیف اور خوش آئند وجدان، مکلف و ناگوار عقیدہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اور خوبصورت تصورات جو اس وجدان کے گرد جمع تھے، توہمات کا آسیب بن جاتے ہیں۔ اس کے بعد جہاں کوئی حقیقی بعیت رکھنے والا آدمی پیدا ہوا، ان توہمات کا پردہ چاک کر دیتا ہے جس کے ساتھ مذہب کی ساری عمارت بے بنیاد نظر آنے لگتی ہے۔ دیوتا جن کے سامنے بڑے بڑے درویشوں اور شاعروں کا سر عبودیت ذوق وینمودگی کے ساتھ خم ہوتا تھا، وہ اب خالی نام ہی نام رہ جاتے ہیں، جن سے شاید صرف قسم میں لذت ملتی ہے۔

۱۵۔ مذہب کی اخلاقی اہمیت

لیکن مذہب کی اصلی روح، جو ہر نوع قائم رہتی ہے، وہ اخلاقی زندگی کی حقیقت کا اذعان ہے۔ اور یہی وہ اذعان ہے، جسکو حق ہیجا نب ثابت کرنا مابعد الطبعیات کا کام ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہو، کہ اسکا کام ہمارے اس یقین کو صحیح ثابت کرنا ہے کہ اخلاقی زندگی قابل اختیار ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ عملی نقطہ نظر سے اس ثبوت کی

لے یعنی ان کے منفی اعضاء و تماثیل کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں، جو ان کے نزدیک، منی سے جدا نہیں کیجا سکتی۔ جیسا کہ اہل جہنم کہتے ہیں، کہ حقیقت ہمیشہ تخیل کے لباس میں نمودار ہوتی ہے۔ دیکھو ویس کی "منطق ہیگیل" (طبع اول)، ص ۲۰۱ اور ۱۰۶ - ۱۰۷ -

ضرورت کا یہ مشکل ہی دعوئی کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ تو ایک ایسا یقین و اعتقاد ہے جس کو خود ہماری زندگی ناگزیرانہ طور پر اسی طرح مستلزم ہے، جس طرح کہ حکمت (سائنس) اس اعتقاد کو مستلزم ہے، کہ دنیا ایک قابل فہم و توجیہ نظام ہے۔ پروفیسر تیس نے اپنے ایک معرکہ آرا مضمون ”کیا زندگی قابل اختیار ہے؟“ میں لکھا ہے، ”کہ یہ زندگی اگر کوئی حقیقی جنگ نہیں ہے، جس کی کامیابی سے دنیا کو کوئی ابدی فائدہ پہونچتا ہو، تو اسکی اہمیت ایک خانگی کپیل یا سوانگ سے زیادہ نہیں رہتی، جس کو آدمی جب جی چاہے چھوڑ دے سکتا ہے۔ لیکن دراصل زندگی کی جنگ کو ہم ایک حقیقی جنگ محسوس کرتے ہیں“ پھر آخر میں اس سے نتیجہ نکالا ہے، ”کہ یہ معاملہ دراصل اعتقاد کا ہے۔“ پہلے اعتقاد کر لو، کہ زندگی قابل اختیار ہے، پھر خود تمہارا اعتقاد ہی آدمی واقعہ پیدا کر دے گا۔ یہ ہو سکتا ہے، کہ اس امر کا عقلی (رسانٹیفک) ثبوت کہ تم اعتقاد میں حق سچا نسب ہو، قیامت دیا کسی ایسی منزل ہستی تک پہونچنے سے پہلے جسکے لئے قیامت ایک مجازی تعبیر ہے، نہ ملے۔ لیکن جو لوگ آج اعتقاد و ہمت کے ساتھ زندگی کی جنگ لڑ رہے ہیں، وہ قیامت کے دن ان بزدلوں کو جو اس میدان جنگ میں آگے بڑھنے سے بھاگتے ہیں، انہی الفاظ سے خطاب کریں گے جو مہتری چہارم نے عظیم الشان فتح کے بعد پست ہمت کرکین کے لئے استعمال کئے تھے کہ نہ بہادر کرکین! اب اپنے کو پھانسی دیدو، کہ ہم آگے بڑھیں اور تم وہاں نہ تھے۔“

لہذا اخلاقی زندگی کے اس معنی میں حقیقی ہونے کا یقین و اعتقاد مذہب کی اصلی جان ہے، اور بغیر اس قسم کے کسی اعتقاد کے اخلاقی زندگی قطعاً ناممکن ہے۔ انسان کی عقل قیامت فکر کے تمام شعبوں میں ثبوت کا مطالبہ کرتی ہے، لیکن اس اخلاقی اعتقاد کا ثبوت صرف مابعد الطبیعیات ہی کے اندر مل سکتا ہے۔

۱۶۔ مابعد الطبیعیات اس سے ہم کو معلوم ہوا، کہ کس طرح علم اخلاقیات بذات خود نامکمل، اور مابعد الطبیعیات کا محتاج ہے۔ اخلاقیات پر کیا موقوف ایک مغنی کر کے تمام علوم، بلکہ تمام فنون پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ کیونکہ تمام علوم کی بنیاد اس یقین پر ہے، کہ دنیا ایک قابل فہم

باب آخری

و توجیہ نظام ہے، اور یہ یقین بغیر مابعد الطبیعیاتی تحقیق کے صحیح نہیں ثابت ہو سکتا، اعلیٰ ہذا تمام فنون لطیفہ، خصوصاً انکی اعلیٰ و سنجیدہ صورتوں کی نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے، کہ انکی بنیاد اس اذعان پر ہے کہ ”حسن سجائی“ ہے، یعنی حسین شے نفس موجود شے سے زیادہ حقیقی ہے۔ اسی طرح اخلاقی نقطہ نظر اس اذعان کو مستلزم ہے کہ خیر بہ نسبت شر کے زیادہ حقیقی ہے۔ یعنی اخلاقی نصب العین نوع انسان کے معمولی شعور کی دنیا سے زیادہ واقعیت رکھتا ہے۔ رہا یہ امر کہ مابعد الطبیعیاتی بحث و تحقیق سے اس اذعان کو کیونکر صحیح ثابت کیا جاسکتا ہے تو اس میں پڑنا ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ ممکن ہے، کہ اس تحقیق سے یہ ثابت ہو سیکے کہ ممکن کا خیال ہے، کہ ”جو شے واقعی ہے، وہ عقل ہے، اور جو عقلی ہے، وہ واقعی ہے“ یا برعکس کے خیال کے بموجب صرف یہ ثابت ہو سکے، کہ اخلاقی نقطہ نظر اپنے مقابل والے نقطہ نظر کی نسبت بلند تر ”مرتبہ حقیقت“ پر مشتمل ہے، یا ممکن ہے، کہ نہ یہ ثابت ہو، نہ وہ، بلکہ صرف لا ادریت بات لگے۔ بہر حال جو کہ بھی ہو، لیکن یہ ایسے سوالات میں، جن کا جواب یہاں صرف حکمانہ طریقہ سے دیا جاسکتا تھا، لیکن ایسا جواب، عدم جواب سے بدتر ہے۔ یہاں صرف اتنا دکھانا دینا کافی تھا، کہ اخلاق کا انتہائی سوال کہاں پہنچتا ہے، اور اخلاقیات بحیثیت ایک جداگانہ علم کے بذات خود مکمل نہیں ہوتے۔

۱۔ جملہ اس موضوع کے مابعد الطبیعیاتی پہلوؤں پر پوری واقفیت کے خواہشمند میں انکو ذیل کی کتابوں کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ گرین کی ”مقدمہ اخلاقیات“، ٹیکر کی ”عناصر مابعد الطبیعیات“ اور ”مسئلہ کمر داسر“ سور کی اصول اخلاقیات، ٹنڈل کی ”تطبیق خیرات“، روجنس کی ”Idealism as a Practical Creed“ اور ”The Working Faith of the Social Reformer“ (جماعتی معالجہ کا عمل عقیدہ)، میک نگارٹ کی ”کونیات ہیگل“ اور ”Some Dogmas of Religion“ (بعض عقائد مذہب)، وائٹس کی ”خالق فلسفہ“ ”Philosophical Basis of Religion“ اور ”مذہب کی فلسفیانہ بنیاد“، اور پالسن کی ”مقدمہ فلسفہ“، لیکن مابعد الطبیعیات کی مہمات کتب یہ ہیں بریڈلی کی ”ظاہر و حقیقت“، بسینٹ کی ”اصول انفرادیت اور قیمت“ ”Principle of Individuality and Value“ رائس کی ”The World and the Individual“ (دنیا اور افراد)، وارڈ کی ”خطرات اور لا ادریت“ اور ”Realm of ends“ کیسٹن کی ”کینٹ کا فلسفہ انتقادی“، عام مباحث کیلئے میری کتاب ”خالق مابعد الطبیعیات“ (Outlines of Metaphysics.) بھی مفید ہوگی۔

ضمیمہ

ادبیات اخلاق

اس دوسری کتاب کا اصلی مقصود اساتذہ اخلاقیات کی اہم تصانیف کی طرف رہنمائی تھی۔ گو ان تصانیف کے حوالے بہ کثرت اس کتاب میں دئے جا چکے ہیں تاہم یہاں یکجا بی طور پر ان کے متعلق چند عام باتیں بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، نیز یہ کہ کس ترتیب سے ان کا پڑھنا مفید ہوگا۔ اس ترتیب کا انحصار زیادہ تر تو ہر شخص کے ذاتی مذاق اور اس پر ہے کہ وہ کتنا وقت صرف کرنا چاہتا ہے۔

لیکن عمومی حیثیت سے، میں سمجھتا ہوں، کہ پہلے تل کی ”افادیت“ پڑھنی چاہئے، جو سب سے زیادہ سہل و دلچسپ ہونے کے ساتھ، لذت کے نقطہ نظر کا ایک عام عمدہ بیان ہے۔ اگر مناسب ہو تو عدالت والا آخری باب، پہلی مرتبہ پڑھنے میں چھوڑ دیا جائے۔ سبک کی ”منافع اخلاقیات“ میں اس کتاب پر جو تنقید ہے، اس کا پڑھ لینا بھی بہتر ہوگا۔

کینٹ کے بعض حصوں کا بھی شروع ہی میں پڑھنا مناسب ہوگا۔ کیونکہ جدید فلسفہ کی طرح جدید اخلاقیات کا مرجع بھی زیادہ تر کینٹ ہی ہے۔ اس کی کتاب ”الطبیات اخلاق“ کی ابتدائی دو فصلیں (سکشن)، جو ایمپٹ کی کتاب کینٹ کا نظریہ اخلاقیات میں شامل ہیں، ان طلبہ کے لئے بھی نسبتاً آسان پڑیں گی جنہوں نے الطبیات یا مابعد الطبیعیات پر کوئی کتاب نہیں پڑھی ہے اور ان سے کینٹ کے عام نقطہ نظر کا ایک اچھا خاصا اندازہ ہو جائے گا۔ لیکن ان دو فصلوں کے علاوہ اس کے نظام اخلاقیات کے مزید مباحث کا سمجھنا اس وقت تک مشکل ہوگا۔ جب تک کہ اس کے اصول مابعد الطبیعیات پر کچھ واقفیت

نہیں ہے

نہو لیج جس شخص نے مل اور کینٹ کے عام اصول کو پوری طرح سمجھ لیا ہے وہ اخلاق کے افادہ و تصوری نظامات کے بنیادی خیال سے کہنا چاہئے کہ خاصی طرح آگاہ ہو چکا ہے۔ باقی جو شخص افادیت و تصوری کی موجودہ ترقیات سے زیادہ تفصیل کے ساتھ واقف ہونا چاہتا ہے اس کو سچوک کی ”مناہج اخلاقیات“ اور گرین کی ”مقدمہ اخلاقیات“ پڑھنی چاہئے۔ ان دونوں میں گرین بوجہ اپنے بالبعد الطبعیاتی نقطہ نظر کے زیادہ عمیق الفہم ہے۔ میورہڈ کی ”عناصر اخلاقیات“ سے گرین کا استدلال سمجھنے میں آسانی ہوگی۔

سچوک کی کتاب میں یہ خوبی ہے کہ وہ نہ صرف موجودہ افادیت کے بہترین بیان پر متل ہے، بلکہ وجدانیت کی بھی اس میں بہترین تنقید کی گئی ہے۔ باقی وجدانیت کے بیان کے لئے خود اس کے ایک قابل ماریٹونکی ”نظریات اخلاق“ Types of Ethical Theory کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ لیکن بتدی کے لئے اس کتاب کا مطالعہ ذرا پریشان کن ہوگا۔

ارتقاءیت کے نقطہ نظر سے جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں زیادہ اہم اسپنسر کی ”مبانی اخلاقیات“ اسٹرن کی ”حکمتہ اخلاقیہ“ اور الکرٹار کی اخلاقی نظام و ترقی میں یہ تینوں کتابیں اپنی اپنی جگہ پر خوب ہیں۔ لیکن مجسکوان میں سب سے زیادہ گہری الکرٹار کی کتاب معلوم ہوتی ہے۔ اور شاید اسی پاروہ ایک بتدی کو زیادہ مشکل محسوس ہو۔ اسٹرن کی کتاب چونکہ ایک ادیب کے قلم سے

لے جو لوگ کینٹ کے نقطہ نظر سے زیادہ اچھی طرح واقف ہونا چاہتے ہیں ان کو لکڑی کی کتاب کینٹ کا فلسفہ انتقاد سے کافی مدد ملے گی۔

اب یہ ”اصول اخلاقیات“ (Principles of Ethics) کا ایک حصہ ہے۔ سے ڈارون کی ”Descent of Man“ (اصل انسان) کے باب ۶ کا بھی حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کتاب میں اس موضوع پر جو بحث ہے، وہ نہایت معمولی اور سطحی ہے۔

نکلی ہے، اسلئے اپنی زبان کے لحاظ سے وہ نہایت صاف، اور زوردار ہے، اور غالباً نہایت دلچسپی کیساتھ پڑھی جائے گی۔ اسپنوز کی کتاب ایک مکمل نظام فکر کا جز ہے، اور اخلاقیات کو دیگر علوم کے ساتھ اس نے جسطرح وابستہ کیا ہے، اُس کی بنا پر یہ کتاب خاص طور سے دلچسپ ہو گئی ہے، خصوصاً نوجوان طلبہ کے لئے۔ لیکن مجیکو اسٹفن اور الکزنڈر کی کتابوں کے برابر یہ تشفی بخش نہیں نظر آتی۔

گو اس میں شک نہیں، کہ حال کی کھسی ہوئی کتابیں طلبہ کے لئے قدرۂ زیادہ دلچسپ ہوں گی، تاہم پرانی مہات کتب کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے۔ فلاطون کی ”جمہوریت“ اور ارسطو کی ”اخلاقیات“، آج بھی علم اخلاق کے سرمایہ میں متعدد حیثیات سے سب سے گراں بہا کتابیں ہیں اور ہر طالب علم کو جو اس علم میں گہری نظر پیدا کرنا چاہتا ہے اولین فرصت میں ان کے پڑھنے کی کوشش کرنی چاہئے۔ اسپنوز کی کتاب ”اخلاقیات“ نہایت ہی مشکل ہے، اور صرف اچھی طلبہ کی پوری طرح سمجھ میں آ سکتی ہے، جو مابعد الطبیعیات کا کافی مطالعہ کر چکے ہیں۔ بعینہ ہی حال

لے فلاطون اور ارسطو کے لئے بیکنٹ کی ”سرفیق جمہوریت“ اور میور ہڈ کی ”Chapters from Aristotle's Ethics“ (۱۲ باب از اخلاقیات ارسطو) کا

پڑھنا مفید ہوگا۔ نیز دیکھو نیلشپ اور اسٹیوارٹ کی شرحیں۔

۲۷۔ جو طلبہ اسپنوز کو پڑھنا چاہتے ہیں، ان کو پرنسپل گیرڈ کی اس مختصر کتاب سے بہت مدد ملے گی، جو ”Blackwood's Philosophical Galassies“ میں چھپی ہے۔

۲۸۔ اسپنوز کو بحیثیت ایک خالص جبر ہی کے اور اس لحاظ سے کہ نصب العین اور رغبت کے تخیل کو اُس نے اپنے فلسفۂ اخلاق سے نکال دیا ہے، امکان اخلاقیات کا منکر کہا جاسکتا ہے۔ وہ اخلاقیات پر نصب العین علم نہیں، بلکہ تائید طبعی کی حیثیت سے بحث کرتا ہے۔ دیکھو اوپر کتاب اول، باب سہم فصل، کا حاشیہ، لیکن بالآخر اسپنوز کو بھی انسانی زندگی کے لئے نصب العین یا غایت کا تخیل اختیار ہی کرنا پڑا ہے۔ اس بحث کے لئے دیکھو پرنسپل گیرڈ کی محولہ بالا کتاب

ہیگل کی "فلسفہ صواب" کا بھی ہے اس معرکہ آرا کتاب کا انگریزی میں جو ترجمہ کیا گیا ہے، غنیمت ہے۔ ہیگل کے نظام کے بعض اہم اجزاء اویٹوسی نے اپنی کتاب " "

Outlines of a Critical Theory of Ethics

"خاکہ اخلاقیات انتقادی" میں نہایت آسان اور دلچسپ طریقہ سے بیان کروئے ہیں۔ بریڈن کی "سباحث اخلاقیات" میں بھی ہیگل کے نقطہ نظر کی نمایندگی کی گئی ہے۔ لیکن افسوس کہ یہ دلچسپ ترین کتاب اب ملتی نہیں ہے۔ تاریخی اہمیت کی دوسری کتابیں جن کا پڑھنا طلبہ کے لئے خالی از فائدہ نہ ہوگا، حسب ذیل ہیں۔

Sermons and dissertations "سباحث و مواعظ" بلر کی

کا مضمون، جو فضیلت کی ماہیت (Nature of Virtue) پر ہے۔

Treatise on Human nature concerning "ہیٹوم کی۔

the Principles of Morals "منظرت انسانی، متعلق اصول اخلاق،

آدم اسمتھ کی نظریہ احساسات اخلاق، بتیم کی اصول اخلاق و قانون سازی

لیکن کی (De Augustis) کتاب۔ اور بائبل کی "Leviathon" سے

انچ علاوہ اور بہت سی مفید کتابیں ہیں۔ مثلاً بلر کی "مسئلہ کردار، جو ایک

مجتہد نہ رنگ کی غیر معمولی کتاب ہے۔ رشڈال کی "نظریہ خیر و شر" سدلی

کی "اخلاقیات فطرت" "حکایت اخلاق" اور "موجودہ اخلاقیات"

Present Tendencies in Ethics. "مور کی اصول اخلاقیات"

نیز اس کی مختصر کتاب "اخلاقیات" کلیفٹون کی خطبات و مقالات "میک" گارٹ

لہ ہیگل کی "فلسفہ تاریخ" (یون سیریز کا ترجمہ) بھی نہایت دلچسپ کتاب ہے۔

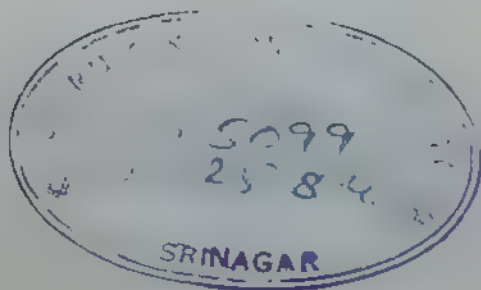
سہ ہینٹک کی "مسیحی تمدن" بھی اسی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے۔

سہ انگریزی زبان میں اخلاقیات کی جو بہت کتب ہیں، انہی ایک کافی حد تک مکمل فہرست برترتیب

مذہب اخلاق، میورڈ نے اپنی کتاب "عناصر اخلاقیات" کے خاتمہ پر دیدی ہے۔

سہ اس کتاب میں افادیت اور ارتقاءیت کے مطلب کی جو تفسیر کی گئی ہے، وہ نہایت ہی اعلیٰ ہے۔

کی کونیات ہیگل، بوئٹکر "فلسفہ علی"، ڈیوی وٹفٹس کی "اخلاقیات اور رائس
 کی "فلسفہ کا مذہبی پھلور Religious Aspect of Philosophy (تاریخ اخلاقیات میں سبک اور راجرس کی مختصر تاریخوں اور فلسفہ کی عام تاریخوں پر زرا
 جائے، ہافڈنگ، وغیرہ کے علاوہ لیکی کی تاریخ اخلاق یورپ "اورٹن
 کی "۱۲ ٹھاس ہوویں صدی کے انگریزی خیالات" کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ ہٹن
 کی کتاب "انگریزی افادہ" English Utilitarians بھی نہایت
 ہی عمدہ کتاب ہے۔ آلبی اور سی۔ ام ولیس نے علی الترتیب افادیت اور
 ارتقایات کی جو شرح کی ہے، اسکا پڑھنا بھی مفید ہوگا۔ باقی اخلاقیات کے
 متعلق جوئی کتابیں اور مضامین نکلتے رہتے ہیں، ان کے لئے "رسالہ" "مائنٹ"
 "فلوسافیکل ریویو"، "بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات"، وغیرہ دیکھتے رہنا
 چاہئے۔ ڈاکٹر ہیٹنگز کی "قاموس مذہب و اخلاقیات" میں علم اخلاق
 کے مباحث پر بہت کافی ذخیرہ ملے گا۔ خصوصیت کے ساتھ پروفیسر ہڈ کے
 مضمون "اخلاقیات" میں۔



فرہنگ

اصطلاحات

A

Appetite	اشتمہا -
Authority	اقتدار / سند -
Absolute	مطلق -
Absoluteness	اطلاق -
Absolutism	مطلقیت -
Altruism	اخوانیت -
Ascetic	متراض -
Asceticism	متراضیت -
Activity	فعلیت -
Attainment	حصول -
" Progressive	تدریجی حصول -
" Catastrophic	فوری حصول -

B

Beyond Good and Evil	ماورائے خیر و شر -
Beautiful	جلیل -
Blessedness	سعادت -
Bliss	سکینہ، طمانیت

C

Character	سیرت
------------------	------

Consciousness	شعور -
Conscience	ضمیر -
Categorical	اطلاقی -
Cosmopolitan	همه وطن، همه وطنی -
Cosmopolitanism	همه وطنیت -
Civic	مدنی، عمرانی -
Casuists	کازستانی -
Casuistry	کازستانیت -
Cardinal Virtues	فضائل اصلی، اجابت فضائل -
Conversion	تبدیل مذهب -
Conscientiousness	ویانت داری -
Contemplation	تفکر -
Crime	جرم -
Courage	شجاعت -
Conduct	کردار -
Celibacy	تجرد، عزوبت -
Commandments	احکام، اوامر -
Desire	خواهش -
Duty	فرض -
Decision	غریبت -
Deligence	محنت، جفاکشی -
Desirable	مستحسن، پسندیده، قابل خواهش -
Determinism	جبریت -
Determinists	جبریه -
Discipline	قاعده یا قواعد

D

E

Evil	شر -
Ethics	اخلاقیات -
E-go	ایگو، انا -
E-goism	ایگوئیسم، انائیت -
Errd	غایت -
Evolutionists	ارتقاگرایان -
Evolutionism	ارتقاگرایت -
Environment	ماحول -
Ethos of a people	روحانیات قومی -
Ethnology	علم الاقوام، قومیات -
Ethology	علم السیرت -

F

Freedom of will	اختیار -
Formal	صوری -
Formalism	صوریست -
Fortitude	صبر، ثبات -
Fanatic	جو شمنند -

G

Good	خیر، اچھا -
Good will	ارادہ خیر -
Golden age	عہد زرین -

H

Hedonists	لذتگرا -
Hedonism	لذتگرایت -

Habit	عادت / عادت / عادت
Happiness	مسرت
Humanitarian	انسان دوست
Idea	تصور
Ideal	تصور سی / نصیب الین
Idealism	تصوریت
Idealists	تصوریہ
Intention	نیت
Imperative	امر
Intuition	وجدان
Intuitionists	وجدانیہ
Intuitionism	وجدانیت
Instinct	جلیت
Instinctive	جلی
Incompleteness	بے کمالی
Individual	انفرادی / فرد
Individualists	انفرادیہ
Individualism	انفرادیت
Infinite	نامحدود
Impulse	تہیج
Institutions	شعائر
Indifference	بے ہنگی
Judgment	حکم

Justice عدالت -
Jurisprudence اصول قانون -

L

Liberty اختیار، حریت، آزادی -
Luxury عیش پرستی، تعیش، سامان عیش -

M

Morals اخلاق -
Moral Standard معیار اخلاق -
Morality اخلاقیست -
Moralists اخلاقیه -
Moral Sense حسه اخلاق -
Moral Corruption فساد اخلاق -
Moral Syllogism قیاس اخلاقی -
Moral Connoisseur اخلاق شناس -
Motive محرک -
Monastery خانقاه -
Manicheism مانویت -

N

Normative Science معیاری علم -
Nihilists عدمیه -
Nihilism عدمیت -
Necessarians ضروریه، وجوبیه -
Necessitarianism ضرورت، وجوبیت -
Nirvan نردان -

O

Objective

واقعی خارجی -

» Right

صائب واقعی -

Obligation

واجب فرض -

P

Pursuit

طلب -

Property

ملکیت، جائیداد -

Practical Reason

عقل عملی -

Purpose

قصد، مقصد -

Pleasure

لذت -

Perfection

کمال -

Punishment

سزا -

Pleasant

خوشگوار، لذتبخش -

Perseverance

استقلال، مواظبت -

Prudence

حزم، دانائی -

Philanthropist

خلایق دوست -

Philanthropism

خلایق دوستی -

Pathology

علم امراض -

Poedagogics

تعلیمیات -

Pain

الم -

Panthiest

وحدۃ الوجودی -

Pantiaesm

احدۃ الوجود -

Passion

جذبہ -

Pessimists

پاسیہ -

Pessimism

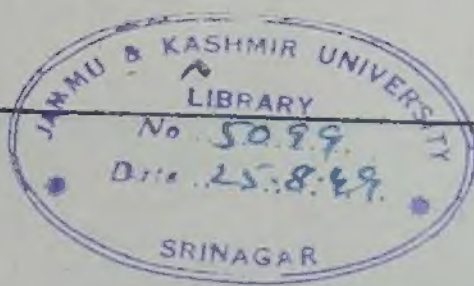
پاسیت -

R

Reason	عقل -
Responsibility	ذمہ داری -
Reflection	فکر، نظر -
Right	صائب، حق -
Realisation	تکمیل، تحقق -
Remorse	ندامت -
Repentance	توبہ -
Revolutionists	انقلابیہ -
Revolutionism	انقلابیت -
Reformation	اصلاح، تجدید -
Reward	انعام، جزا -

S

Self	نفس، ذات -
Self Realisation	تکمیل نفس، تحقق ذات -
" Examination	محاسبہ نفس -
" Denial	انکار نفس -
Standard	معیار -
Sophists	سوفسطائیہ -
Sophism	سوفسطائیت -
Subjective	ذہنی، شخصی -
" Right	صائب، شخصی -
Summum Bonum	راس الفضائل -
Sanctions of Morality	محالیف اخلاقیہ -
Social	اجتماعی -
Social Unity	وحدت اجتماعی -
Sin	معصیت (گناہ) -
Superstition	توہم، وہم -
Satisfaction	تشفی -



Stoics

رواقيہ -

Stoicism

رواقيت -

Superman

فوق البشر -

T

Tribal Self

نفس قبائلی -

Teleology

غایت، غایتیت -

Temperance

عفت -

Transcendental Philosophy

فلسفہ ماورائیت -

Trauseendentalism

ماورائیت -

Transvaluation of Values

تجاووز عن القیمت

U

Utilitarian

افادی -

Utilitarianists

افادیہ -

Utilitarianism

افادیت -

Universe

عالم -

Unknowable

نامکمل العلم -

Utopia

یوٹوپیا -

V

Virtue

نیکی، فضیلت، (جمع فضائل)

Voluntary action

فعل ارادی -

Vice

بدی، رذیلیت (جمع رذائل)

W

Will

ارادہ -

Wish

مضی -

Want

احتیاج -

Wisdom

حکمت

The End

صحت نامہ علم اخلاق

صفحہ	سطر	خط	صحیح	صفحہ	سطر	خط	صحیح
۳	۶	آدمی کا	آدمی	۸۱	۵	سکنا	سکنا
۴۵	۱۳	کس طرح	کی طرح	۸۲	۳۳	خاکہ	خاکہ
۱۶۸	۷	کار لایل ورسکن	کار لایل ورسکن	۸۷	۱۱	الی	آنی
۳۳۰	۲۲	نشوونما	نشوونما	۹۳	۲۱	استقال	استقال
۳۳۲	۱۲	=	=	۹۵	۸	بیسر	جیسر
۳۳۸	۳۰	متعلق ہے	تعلق ہے	۱۰۷	۱	نشوونما	نشوونما
۳۳۵	۱۸	اوتا	لانا	۱۱۱	۱۹	دورخ ہیں	دورخ ہیں
۳۷۷	۱۰	ہوتا م	ہوتا م	۱۱۲	۳۲	کرتا ہے	کرتا ہے
=	۲۱	تا	یا	۱۳۰	۲۲	چونکہ	چونکہ
۳۸	۲۸	متحد	متعدد	۱۴۲	۵	نئے تعلق	بے تعلق
=	۷	سیانی	مبانی	۱۴۵	۶	حسن و شعور	حسن و شعور
۵۱	۲۳	انٹادیت	افادیت	۱۳۸	۱۲	سوقطائیوں	سوقطائیوں
۶۲	۷	الارم	آلام	۱۴۹	۱۰	میرنیہ	میرنیہ
=	۱۱	صوتوں	صوتوں	۱۳۲	۲	بیس	بیس
۶۴	۱۳	دھونڈنے	دھونڈتے	=	۵	=	=
۷۲	۱۴	غایب	غایت	۱۳۳	۱۶	=	=
=	۱۹	یا مقصد	بامقصد	۱۳۵	۲۱	خدمت	خدمت
=	=	=	=	۱۳۷	۷	عیرانیوں	عیرانیوں
۷۸	۱۰	سکنا	سکنا	۱۳۹	۱۳	تغو	تغیر
=	۱۱	=	=	۱۴۲	۶	تفریقات	تفریقات
۸۰	۳۰	سکے	سکنے	۱۵۷	۲۵	ہیلیاتی	ہیلیاتی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۴۲	۶	دیہ	یہ	۲۶۹	۶	ٹیلر	ٹیلر
۱۴۳	۱۳	عالم انواع	عام انواع	۲۶۹	۱۰	آمی	آومی
۱۴۴	۹	اسطح	اسیطح	۲۷۵	۱۷	پرنسپلس	پرنسپلس
۱۴۹	۲۵	الیقوی	الیقوی	۲۷۵	۲۷	ہونا	ہو
۱۸۰	۲۳	ما	x	۲۷۵	۱۱	خیال	تخیل
۱۸۷	۷	لذتیں	لذتیں-x	۲۷۵	۹	ضمیر	ضمیر
۱۸۹	۵	یہی	بھی	۲۹۶	۸	ٹینس	ٹینس
۱۹۳	۲۲	سمجھ	سمجھ	۲۹۷	۱۰	گراں باز	گراں باز
۲۰۶	۱۹	ایچٹکس	ایٹکس	۳۰۰	۲	کنوارا	کنوارا
۲۰۸	۱۰	تحل	تخیل	۳۰۷	۲۰	جیل	جیل
۲۱۰	۱۷	میانی	میانی	۳۲۱	۱	فوائد	عواید
۲۱۱	۲۰	لوارث	لوارث	۳۲۲	۱۷	افکار	افکار
۲۱۳	۱۸	وجس	جس	۳۲۵	۱۷	اصلاح	اصطلاح
۲۱۹	۲۲	اعراضات	اعراضات	۳۲۹	۲	نامحدود حقوق	نامحدود حقوق
۲۲۲	۲	نقطہ	نقطہ نظر	۳۳۲	۱۱	مزاحمت میں	مزاحمتیں
۲۲۳	۱۱	لیا	کیا	۳۳۳	۱۰	بطول نے	ٹٹولنے
۲۲۷	۱۶	ارادہ خیر	ارادہ خیر	۳۳۷	۲۳	انانیت	انانیت
۲۲۹	۲۱	نے	کے	۳۳۷	۳	نے معنی	بے معنی
۲۳۰	۱۷	کامل انتظام	کامل انتظام	۳۵۳	۲	ہمیشہ	ہمیشہ ہمیشہ
۲۳۵	۵	اچڑ	رچڑ	۳۵۸	۶	پکڑا جائے	پکڑا جائے
۲۴۵	۷	خارج بالذات	خارج یا کذات	۳۷۲	۲۰	تناقص	تناقص
۲۴۷	۷	باب ۳۹۱	باب ۳۹۱	۳۸۸	۱۵	فاروے	فاروے
۲۴۷	۲۰	باب ۳۹۱	باب ۳۹۱	۳۹۹	۲۵	شکر	شکر
۲۴۸	۳	المک	المک	۴۰۵	۶	بابعد	بابعد